Jonas Cohn

DER SINN der gegenwärtigen Kultur

THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

B 19
193
C66s

Der Sinn der gegenwärtigen Kultur

Ein philosophischer Versuch

von

Jonas Cohn,
ao. Prof. a. d. Universität Freiburg i. B.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig
1914

Copyright 1914 by Felix Meiner in Leipzig.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig

THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Dem Andenken meiner Schwester

Vally Wygodzinski

gewidmet

Vorwort.

Dies Buch ist im Laufe von nahezu 20 Jahren entstanden aus dem Bedürfnis, mir selbst über die inneren Kämpfe der Gegenwart klar zu werden. Immer entschiedener führte mich dieses Streben in die allgemeine Kulturphilosophie und in die sie begründenden Sätze der kritischen Philosophie hinein. Nicht zufällig also, sondern mindestens subjektiv notwendig ist die Verbindung zwischen geschichtlichem Anlaß und philosophischer Spekulation in den folgenden Ausführungen. Ich hoffe, daß dieser enge Zusammenhang, gerade weil er sich ungewollt aus der Notwendigkeit der Sache ergab, nun zugleich einen Nebenzweck erfüllen wird: zu zeigen nämlich, daß die Rede von der Lebensfremdheit der kritischen Philosophie eine Fabel ist, daß ihre scheinbar abstrakten Untersuchungen wichtige Folgen für unsere Lebensanschauung und Lebensführung haben.

Philosophische Gedanken wollen immer wieder neu erzeugt werden, sie lassen sich nicht einfach als Resultate früherer Arbeiten aufnehmen und anwenden. Ein sachlicher Antrieb führt also dazu, überall seine Voraussetzungen selbständig aus dem gegebenen Anlaß heraus zu entwickeln. Ich bin ihm gefolgt — zumal ich so versuchen konnte, nicht nur für speziell Vorgebildete, sondern zugleich für den weiteren Kreis derer zu schreiben, die bei allgemein wissenschaftlicher Bildung das Bedürfnis nach philosophischer Orientierung über die Lage unserer Kultur fühlen. Ich hoffe trotzdem, daß dieses Buch auch streng geschulten Denkern etwas zu sagen hat.

Um aber denen, die es angeht, die methodischen Voraussetzungen meiner Arbeit wenigstens anzudeuten, will ich mich mit dem großen Denker auseinandersetzen, dem ich für dieses Buch weitaus das Wichtigste verdanke, mit Johann Gottlieb Fichte. Ich beschränke mich dabei auf seine Methode; die Frage,

inwieweit er inhaltlich recht hat, bleibt an dieser Stelle unerörtert. Die folgenden Bemerkungen können in ihrer Knappheit nicht allgemein verständlich sein. Ich bitte philosophisch weniger geschulte Leser, sie zu überschlagen.

Fichte verfährt in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" rein konstruktiv. Er geht aus von einem Einheitsbegriff des Erdenlebens der Menschheit, d. h. von einem obersten Zweck dieses Lebens. Begründet ist dieser Zweck in höheren Sätzen seines philosophischen Systems; es ist nur ein Zugeständnis an den populären Charakter der „Grundzüge", daß er in diesen nicht aus höheren Sätzen abgeleitet wird. Die Menschheit soll, so formuliert Fichte ihre Bestimmung, alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichten. Aus diesem Zwecke leitet er dann die Stufen ab, über die hinweg er allein erreicht werden kann. Die Grundzüge der Geschichtsperioden, die er so gewinnt, folgen aus ihrer Stellung im Gesamtplan. Bis hierher glaubt Fichte, rein rational verfahren zu sein. Der Erfahrung bedarf er erst zur Bestimmung des Zeitpunktes, auf den ein bestimmter Punkt der konstruierten Reihe gleichsam aufgelegt werden muß, damit Deckung erfolgt, oder anders ausgedrückt, um zu entscheiden, welcher unter den durch Konstruktion gefundenen Perioden seine Gegenwart entspricht. Fichte ist fest überzeugt, seine Zeit richtig zu erfassen; aber diese Überzeugung bleibt persönlich und subjektiv, während er der reinen Konstruktion eine absolute, überpersönliche Gewißheit zuerkennt. Diese Gewißheit ruht freilich auf letzten, unbeweisbaren Sätzen. Daß alles Tun und alles Leiden der Menschheit einem obersten Zwecke dient, ist unbeweisbare und religiöse Einsicht (17. Vorlesung). Aber dieses Zugeständnis ändert an der Rationalität der Konstruktion nichts, da auch in einem rationalen Systeme der oberste Grundsatz alles Beweisens unbeweisbar bleibt.

Es stehen also bei Fichte zwei Reihen nebeneinander: die rein rationale Konstruktion und die Erfahrung, die zeigt, an welchem Punkte der geforderten Stufenreihe wir eben jetzt stehen. Die Erfahrung stellt sich als ein Sein, die Konstruktion als Sollen dar, so daß diese beiden Gegensatzpaare einander entsprechen. Der Gegensatz selbst hat keine letzte Bedeutung, sondern beruht auf einer Verschiedenheit des Standpunktes; und zwar ist der

Standpunkt der Erfahrung und des Seins der gemeine, den wir alle als irdische Menschen zunächst einnehmen, den wir aber mit dem höheren Standpunkte der Vernunft und des Sollens zu vertauschen die Aufgabe haben. Es ist also das Ziel, die Erfahrung aus der Vernunft, das Sein aus dem Sollen abzuleiten. Um dies zu erreichen, geht Fichte vom letzten Zwecke der Menschheit und noch höher — vom Absoluten, in dem dieser Zweck begründet ist, aus. Aber das Absolute ist nie ein möglicher Ausgangspunkt, immer nur ein unerreichbares Ende, das uns lediglich als Richtung gegeben ist. Aus einem Satze ferner ist nie irgendetwas Neues herzuleiten, wenn man nicht einen anderen, selbständigen Untersatz hinzufügt. Ein konstruktives System bedarf daher stets einer Mehrheit von einander unabhängiger Obersätze (Axiome), oder, was dasselbe bedeutet, ein jedes konstruktive System ist nur relativ rational (die neuere Philosophie der Arithmetik belegt diesen Satz zur Genüge). Entsprechend kann ein reiner Wert nie ein „Sollen" erzeugen, ohne daß er auf ein Sein (das als solches zunächst wertfremd ist) angewendet wird. Das gilt selbst, wenn man die (sicher falsche) Annahme macht, daß eine Mehrheit von Werten unabhängig vom Sein aufgestellt werden kann. So enthält also die konstruktive Reihe des Sollens notwendig Elemente der Erfahrung und des Seins. Umgekehrt setzt die „Erfahrung" stets Überempirisches, setzt insbesondere die Erfahrung von den wesentlichen Eigenschaften unserer Zeit einen Begriff des Wesentlichen voraus, der in diesem Falle notwendig werthaltig ist. Dem Letzten würde Fichte, der die Erfahrung ja nur für einen aufzugebenden Standpunkt hält, natürlich beistimmen. Daraus folgt dann, daß die beiden Reihen (Konstruktion und Erfahrung) nicht unabhängig voneinander sind.

Eine Wertnachkonstruktion einer bestimmten Periode, z. B. der Gegenwart ist also nicht in der Art möglich, daß ein fertiges Wertsystem auf ein unabhängig von ihm erkanntes Stück Wirklichkeit angewendet wird; aber diese Ablehnung einer einfachen Lösung zeigt gerade, wie wichtig unser Problem ist. Ließe es sich nämlich durch ein Schlußverfahren aus bekannten Ober- und Untersätzen erledigen, so hätte es keine tiefere philosophische Bedeutung. Eine Philosophie der Gegenwart spräche dann nur

ohnehin Bekanntes in einer besonderen Zusammenstellung aus, um die Anwendung dieser Erkenntnisse zu erleichtern. Nun aber wissen wir, daß das Wertsystem selbst sich nicht ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit gewinnen läßt. Alle Besonderungen des Wertes werden uns in unseren Erlebnissen klar, unsere Erlebnisse aber sind abhängig von unserer Gegenwart. Indessen eine solche Formel gibt höchstens die Hälfte der Wahrheit. Wir müssen uns ebenso hüten, das „Erlebnis" als etwas Letztes, Einfaches vorauszusetzen. Was wir erleben, ist abhängig nicht nur von dem uns gegebenen Material, sondern zugleich von unserer Erlebnisfähigkeit. Dieser aber liegen mehr oder minder unbewußt Werte zugrunde, denen gemäß wir auffassen und auswählen. Erst wenn man sie zur Klarheit erhebt, werden die Erlebnisse selbst, die sonst ein in unbestimmter Dämmerung schwebendes Chaos darstellen, zu einer geordneten, hell beleuchteten Gruppe.

Rationales und Irrationales sind nicht als zwei gesonderte Reihen nebeneinander zu stellen, vielmehr hat jede Erkenntnis, jede Erkenntnisstufe an beiden Teil. Wohl gibt es Reihen, deren Zusammenhangsprinzip relativ rational, andere, deren Zusammenhangsprinzip (z. B. zeitliche Folge) relativ irrational ist. Aber beide Male ist das „relativ" zu betonen. Daher wird ein Miteinanderarbeiten von Konstruktion und Erfahrung überall nötig. Welcher Art dies in meinem besonderen Falle ist, das wird eine Nachprüfung meiner Arbeit am besten ergeben. Es konnte in diesem Vorwort nicht meine Absicht sein, die Methode der Untersuchung eingehend darzulegen, nur ihre allgemeinste Voraussetzung anzudeuten.

Freiburg i. B.-Günterstal, April 1914.

Jonas Cohn.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung. 1

Der moderne Mensch und die Zeit 1. Erkenntnis der Gegenwart als Aufgabe der Philosophie 2. Abgrenzung der „Gegenwart" 3. Zeit, in der der befreite Geist seine Erfüllung sucht 8. Diese Definition plausibel gemacht durch die „Hauptströmungen" 9 und zwar: technische Bewegung 11, soziale Bewegung 14, nationale Bewegung 16. Disposition 19.

Erster Teil.

Der Mensch als einzelnes Ich. 20

I. Kapitel: Die Befreiung des Ich 21

Befreiung in der Religion und von der Religion 22, in der Sittlichkeit und von der Sittlichkeit 26, in der Erkenntnis und von den Normen der Erkenntnis 28.

II. Kapitel: Die Zertrümmerung des Ich 32

Gefühlsfreie und gefühlsbetonte Zersetzung des Ich 33. Zerstörung der Wertunterschiede durch die erste 35, Erkrankung des Selbstgefühls durch die zweite Art der Zersetzung 36. Der unzerstörbare Kern des Ich und die Herabwertung des Individuellen 41.

III. Kapitel: Der Wiederaufbau des befreiten Ich (die bewußte Persönlichkeit) 45

Die tötende Macht des Erkennens, Rationalismus und Irrationalismus 45. Der Irrationalismus und der Künstler 49. Herrschaft und Anerkennung in der Wissenschaft 51, in der Philosophie 52, in der Lebensgestaltung 53, bes. im Aufbau der Persönlichkeit 54. Analogie des Organismus mit der Person 55. Das Zentrum der Persönlichkeit und der Beruf 60. Sein und Leistung 62. Persönlichkeit und Zeitablauf 63. Teilhabe und Entwicklung 65. Ibsen 67.

IV. Persönlichkeit und Beruf in der Gegenwart 71

Die verschiedene Schätzung des Berufes in verschiedenen Zeiten 71. Die Gefährdung des Berufes in der Gegenwart 73. Die moderne Steigerung des Anspruchs auf Freiheit 75. Lösungsversuche: erneute Werkfreudigkeit (Morris) 76, Trennung von Person und Beruf 78, der abstrakte Arbeitsmensch 79, die Erweiterung des persönlichen Schicksals zum Klassenschicksal 80.

Seite

Zweiter Teil.

Der Mensch in der Gemeinschaft. 82

Einleitung: Persönlichkeit als soziale Erscheinung . . . 82

I. Kapitel: Gefühlsgemeinschaft, Zweckgemeinschaft, Lebensgemeinschaft 85

Gefühlsgemeinschaft und Aufklärung 85. Erotik 87. Der Kampf der Geschlechter 90. Das Einsamkeitsgefühl 91. Zweckgemeinschaft 92. Lebensgemeinschaft, bes. Männerfreundschaft 95. Ehe 96.

II. Kapitel: Lebendige Form 104

Gewinnung des Begriffs „lebendige Form" an der Sprache 104. Sprache und Dichtung, lebendige Form und Kunstform 109. Lebendige Form, Kultur und Zivilisation 111. Form und Inhalt 112. Lebendige Form in der Reihe der Formbegriffe 115.

III. Kapitel: Die Zersetzung der lebendigen Form . . . 117

Lebendige Form und zwecksetzender Wille, Recht beider Gegner 117. Lebendige Form und Zweckform 122. Entwertung des Lebens 124. Loslösung der reinen Kunst vom Leben 125. Romantik 128.

IV. Kapitel: Die Erneuerung lebendiger Formen 130

Möglichkeit einer Neu-Entstehung lebendiger Formen 130. Darf der Verstand von ihm nicht erzeugte Werte anerkennen? 135. Vertragen lebendige Formen den Durchgang durch die Kritik? 138. Geistige Haltung des „Darin und Darüber" 140. Folgen für die lebendigen Formen 142.

V. Kapitel: Kunst und Lebensgestaltung 144

Der Streit um die reine Kunst 144. Von ursprünglicher Pantonomie über Heteronomie und Autonomie der Kunst zu bewußter Pantonomie 150. (Termini 152). Die dauernde Bedeutung jeder dieser Stufen 155. Die autonome Kunst als lebendige Form 160. Lebensgestaltung 163, ihre Ansatzpunkte: der verständige Wille 165, der Gestaltungstrieb 170, die Kunst 174.

VI. Kapitel: Nation und Menschheit 176

Idealbegriff der Nation 177. Verteidigung gegen die naturalistische (Rassen-) und die rationalistische Theorie 181. Das ideale Postulat und die Realität 183. Bedeutung der Abweichungen vom Idealbegriff 190. Person, Nation und Menschheit 195. Menschlichkeit 197. Idee der gegliederten Menschheit 198.

Dritter Teil.

Der Mensch und die Welt. 200

Einleitung: Recht der Frage nach unserer Stellung in der Welt (Nietzsche) 200

I. Kapitel: Der naturwissenschaftliche Standpunkt . 203

Die irdische Natur 203. Änderungen in der Stellung des Menschen zu ihr 205. Krisis des „pantheistischen" Naturgefühls

Seite

206. Das Sonnensystem und das Ende des Lebens auf der Erde 208. Die Fixsterne 209. Die Allbeseelung (Fechner) 210. Die Unendlichkeit der Welt 212.

II. Kapitel: Der erkenntnistheoretische Standpunkt. . 213

Erweiterter Sinn von „mechanistisch" 214. Das Erkennen und seine Grundsätze als Voraussetzungen der mechanistischen Weltanschauung 215. Aprioristen und Pragmatisten 219. Das „Subjekt" des Erkennens 222. Die Art der Abhängigkeit des Erkannten vom Subjekt 227.

III. Kapitel: Einheit der Weltanschauung? 228

Unmöglichkeit eines Weltbegriffs 228. Weltanschauung und Gliederung 231. Der Satz der Positivität 233. Die unaufhebbare Zweiheit 236.

Vierter Teil.

Der Mensch und Gott. 238

I. Kapitel: Die religiöse Lage der Gegenwart und das religionsphilosophische Grundproblem 238

Die Religion in der Gegenwart 238. Das Recht der Religion 240. Die religiöse Ergänzung des Erkennens 242, der Sittlichkeit 244, der Schönheit 245. Kein Wertgebiet des Heiligen 246. Religion und Leben 248.

II. Kapitel. Religion der Weihe und Religion der Abkehr 249

Ableitung und Darstellung des Gegensatzes 249. Er ist nicht zu verwechseln mit den Gegensätzen von Theismus und Pantheismus 252 oder Optimismus und Pessimismus 253. Geschichtliche Formen des Gegensatzes 254. Notwendigkeit gegenseitiger Anerkennung 256. Stellung des Christentums 257. Die Entscheidung (darin und darüber) 258.

III. Kapitel: Naturfrömmigkeit 260

Naturliebe verglichen mit Technik, Forschung und Kunst 260. Die Krisis der Naturfrömmigkeit 263. Naturmythen 266. Goethe 267. Impressionistische Naturfrömmigkeit 268.

IV. Kapitel: Kulturfrömmigkeit 269

Natur- und Kulturfrömmigkeit 269. Kulturarbeit und Kulturfrömmigkeit 270. Stufen der Kulturfrömmigkeit 271. Der Kultus und sein Recht 275. Freie Kulturfrömmigkeit und Christentum 277. Zauber und Einzigkeit im Christentum 280. Die Zukunft des Christentums 285. Die Forderungen des freien Geistes an Kulturreligion und Kultus 286.

V. Kapitel: Persönliche Frömmigkeit 288

Naive und mystische Art der persönlichen Frömmigkeit 289. Grundeigenschaften persönlicher Frömmigkeit 291. Individuelle Färbung 292. Das Schicksal der Person und die Unsterblichkeits-Beweise 293. Teilhabe und Entwickelung 296.

Einleitung.

Dem modernen Menschen formt sich die Frage nach dem Sinne seines Lebens ganz von selbst dahin um, die Stelle zu suchen, die unsere Zeit im Zusammenhange der Zeiten einnimmt. Denn wir vergessen die Zeit fast niemals, wir ordnen alles, was wir tun und erleben, in einen zeitlichen Verlauf ein, wir wollen die Zeit bis aufs letzte ausnutzen und auskosten. Ein großer Teil aller Erfindertätigkeit ist darauf gerichtet, daß möglichst viel in möglichst kurzer Zeit geschehe. Der gleiche Zug zum Beachten der Zeitbeziehung findet sich im Gemeinsten wie im Höchsten: durch die „Neuheit" seiner Ware lockt der Kaufmann seine Kunden, Entwickelung ist das Schlagwort unserer Wissenschaft. Die Zeitlichkeit nun der Dinge beachten, heißt ihr Ende beachten. Man könnte darin eine Hinwendung sehen zu jenen Gläubigen der Weltentsagung, die in allem Irdischen, weil es zeitlich und vergänglich ist, etwas Wesenloses erblicken. Aber diesen offenbarte sich die Zeitlichkeit plötzlich, sie hatten sorglos in den Tag hinein gelebt, wie der Orientale das tut, und nun erschraken sie, daß der Tag das Leben verzehrt. Uns begleitet stets der Tag und die Stunde, wir wissen immer, wann wir leben. Daher schreckt uns der Anblick der Vergänglichkeit nicht aus der Zeit heraus, treibt uns nicht zu einer mystischen Wendung ins Zeitlose; vielmehr in der Zeitrichtung selbst fühlen wir uns fortgetrieben, wir hoffen auf die zeitlichen Folgen unserer Arbeit. Aber welches Vorrecht hat eine kommende Zeit, die doch auch einmal vergängliche Gegenwart sein wird, vor dem heutigen Tage? Wenn das Ziel des zeitlichen Strebens in der Zeit liegt, liegt es dann nicht im Vergänglichen und Nichtigen? Seit es eine Philosophie gibt, ist die Vergänglichkeit, die Zeitlichkeit der Antrieb gewesen,

der sie in Bewegung gesetzt hat, mochten die Philosophen diesen Reiz wie einen Krankheitsstoff möglichst rasch ausstoßen, mochten sie ihn wie einen Lebensreiz verarbeiten wollen.

Nun kann aber die Zeitlichkeit selbst als etwas Dauerndes betrachtet werden — alles, was Menschen jemals erlebt haben, hat in gleicher Weise Teil an ihr. Nicht so meinen wir es, wenn wir von „dieser Zeit", von „unserer Gegenwart" reden. Wir denken vielmehr dann an ein Ganzes des Zeitablaufes, innerhalb dessen wir unserer Zeit ihre Stelle anweisen wollen. Ein solches Zeitganzes gibt uns weder Naturwissenschaft noch Geschichte. Die Naturforschung sucht ewige Gesetze, denen als Gesetzen des zeitlichen Geschehens wohl die allgemeinen Eigenschaften der Zeitlichkeit anhaften, die aber allen besonderen Zeitbedingungen in gleicher und gleichgültiger Weise gegenüberstehen. Eben darum kann sie gewisse Ereignisse der Zukunft voraussagen, die nämlich, die aus bekannten Zuständen der Gegenwart sich mit Hilfe jener allgemeinen Gesetze ableiten lassen. Aber daß diese Zustände gerade jetzt da sind, erscheint zufällig und sinnlos. Die Geschichte will das Einmalige, das Zeitliche selbst erfassen, aber sie vermag nur das Abgeschlossene, das Vergangene zu beschreiben; denn nur nachfühlen ist ihr Amt und ihre Stärke, nicht voraussehen. Soll es überhaupt möglich sein, ein Ganzes der Zeit und damit einen Sinn unseres Lebens in der Zeit wissenschaftlich zu erfassen, so kann das nur Aufgabe der Philosophie sein.

Wie weit nun und durch welche Mittel die Philosophie imstande ist, diese Aufgabe zu erfüllen, wird sich aus der Durchführung dieser Arbeit zugleich ergeben. Nur daß die Arbeit an zeitlichen, d. h. nach manchen Auffassungen von Philosophie „unphilosophischen" Problemen doch den echten Aufgaben der Philosophie dient, läßt sich gleich am Anfang durch eine geschichtliche Erinnerung dartun.

Es gibt unter den unzähligen Begriffsbestimmungen der Philosophie zwei, die einander durchaus zu widersprechen scheinen: Philosophie ist Wissenschaft vom Ewigen — und: Philosophie ist Selbstbewußtsein des Zeitgeistes. Der Skeptiker wird beide vielleicht in dem Satze vereinigen, daß die Philosophie das Ewige sucht und doch immer eine nur zeitliche Ausprägung

des Menschengeistes dafür nimmt. Aber Veränderung kann ja nur an Dauerndem abgelesen werden, das Bewußtsein der Zeitlichkeit hebt sich ab von einem Hintergrund des Bestehenden, das Gesetz, das die Veränderung notwendig macht, ist unveränderlich, die Eigenschaften der Zeit selbst, ihr stetiger Ablauf von der Vergangenheit zur Zukunft hin, sind nicht mehr zeitlicher Änderung unterworfen. Solche Analogien mögen eine der skeptischen entgegengesetzte Auffassung jenes Sachverhaltes subjektiv rechtfertigen, die sich nur in einer tieferen Untersuchung beweisen ließe, daß nämlich die Philosophie als Streben der zeitlich lebenden Menschen nach der ewigen Wahrheit diese Wahrheit im zeitlichen Leben ergreift und daß mindestens eine der Bestimmungen des zeitlichen Lebens darin besteht, die ewige Wahrheit allmählich ans Licht zu bringen. Da der Mensch der Zeit nicht entgehen kann, so kann freilich die Behaftung mit Zeitlichem nie ganz aufhören. Aber eine notwendige Fehlerquelle wird unschädlich, wenn man sie kennt. Das Bewußtsein über die Zeitlage also gehört schon darum zur Philosophie, weil es ermöglicht, die ewigen Wahrheiten reiner zu denken. Doch das wäre noch eine recht äußerliche Beziehung. Vielmehr: die Zeitlage ist ja nichts der Entwicklung des menschlichen Geistes Fremdes, sondern daß die Zeiten sich wesentlich voneinander unterscheiden, ist gerade eine Folge jener Entwickelung. Kenntnis der letzten Zeitlage ist also ein wesentliches Stück der Selbsterkenntnis des Geistes, und in seinem Selbst muß der Geist das Ewige finden, soweit er es überhaupt zu finden vermag.

Diese Überlegungen geben zugleich einen Wink für die Begriffsbestimmung und Abgrenzung der Gegenwart. Wenn man die Zeit abstrakt betrachtet, so gleicht sie einem streng linearen Faden, von dem jeweils nur ein mathematischer Punkt gegenwärtig ist, während seine Ausdehnung sich aus der Zukunft in die Vergangenheit hinein abrollt. „Gegenwart" bedeutet dann eine bloße Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft; und auf diesem immer weichenden Punkt, der keinen Raum bietet, soll doch unser gesamtes Erleben Platz finden. Daß die so geschilderte mathematische Gegenwart der Wirklichkeit unseres Erlebens nicht entspricht, ist oft bemerkt worden.

Wir haben z. B. einen Vers, eine Melodie im Sinne, also eine Reihe, die zu ihrem Ablauf einer bestimmten Zeitdauer bedarf; es widerspräche allem Erleben, wollten wir sagen, daß nur einer der Vokale des Verses, nur ein Ton der Melodie uns gegenwärtig wäre, die anderen nur als Erinnerungen neben ihm ständen; wir müssen vielmehr diese ganze Zeitdauer als Gegenwart betrachten. Der Umfang dieser erlebten Gegenwart ist so groß wie der zeitliche Umfang dessen, was jetzt in mir unmittelbar da ist. Diese erlebte Gegenwart des einzelnen Menschen ist bald enger, bald weiter, sie zieht aus der Vergangenheit das in sich hinein, was nicht nur als Erinnerung anklingt, sondern als fortzeugende Kraft in diesem Augenblicke wirkt. An entscheidenden Wendepunkten unseres Lebens offenbart sich uns, was aus unserer Vorzeit noch wirklich in uns lebt: scheinbar Überwundenes macht sich ausschlaggebend geltend, scheinbar Lebendiges versinkt in das Grab wirkungsloser Vergangenheit. Wir fühlen dann: der rasch wechselnde Inhalt des Augenblickes wird getragen von einem langsamer fließenden Lebensstrom — und was in diesem fortwirkt, das bildet den tieferen Zusammenhang unseres gegenwärtigen Lebens. Dabei aber handelt es sich nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie um bestimmte Inhalte, um nachwirkende einzelne Einflüsse, sondern zugleich um eine erworbene formale Haltung allen wechselnden Inhalten gegenüber. So mag die Erfahrung des Todes in uns fortwirken als eine Stellungnahme zu jedem Augenblicke, in der sich das Gefühl seiner Unwiederbringlichkeit mischt mit dem Wissen um sein Ende; wir leben energischer in Tat und Genuß, und doch bleibt ein Teil von uns außerhalb dieses Lebens und weiß sein Ende.

Jeder einzelne Mensch lebt ein eigenes, neues Leben, hat daher auch seine eigene Gegenwart. Aber die Inhalte seines Lebens schafft er nicht aus dem Nichts, sondern bildet sie aus gegebenem Stoffe, und zwar nur selten aus ungeformtem, meist aus solchem, an dem schon die Spuren menschlicher Arbeit haften. Und die neben einander ablaufenden Leben beeinflussen einander in Form und Rhythmus, wie von zwei Wanderern der eine sich dem Tritte des anderen anpaßt. Darum hat es Sinn, wenn man herauszuarbeiten versucht, was die Gegenwart vieler

durch Gemeinschaft verbundener Menschen auszeichnet. Wie beim Einzelnen, so wurzelt auch in jeder Gemeinschaft die Gegenwart in der Vergangenheit; ja daß die wechselnden Zeiten nicht als ewiger Gleichklang sinnlos wiederholter Takte, sondern als Folge immer bewegterer, immer mehr erfüllter dramatischer Szenen erscheinen, verdanken wir dem Fortleben des Gestorbenen. Wo sich die Gegenwart dieser ihrer Wurzeln bewußt wird, da reden wir von geschichtlichem Leben. Geschichtlich ist alle Kultur; denn sie begnügt sich nicht damit, die Ergebnisse vergangener Arbeit zum Nutzen des gegenwärtigen Geschlechts zu verwenden, sondern sie nimmt die errungenen Güter in das eigene Leben auf. Naive Kultur fühlt dabei nur den Zusammenhang mit den Ahnen, reflektierende zugleich die Fortbildung des Erbes und den Gegensatz gegen die Vorfahren. So kommt der Mensch zu der Frage, wo er im Zusammenhange der Entwickelung steht; er sieht sich als Arbeiter, verpflichtet, das Überkommene zu mehren und zu bessern, und er fragt nach dem Zwecke der Arbeit und nach der Stelle im Arbeitsprozeß, die ihm zukommt.

Es ist uns so bereits ein Gesichtspunkt für die Abgrenzung der Gegenwart vorgeschrieben. Wohl können sich verschiedene Zeiten durch eine Wandlung der Naturbedingungen (des Klimas z. B.) von einander unterscheiden, aber ein für den Menschen wesentlicher und erkennbarer Zusammenhang der Zeiten und damit die einheitliche Kennzeichnung einer Zeit ist nur von einer Aufgabe her möglich. Eine Aufgabe aber bedeutet, daß von einem minder wertvollen Zustande zu einem wertvolleren fortgeschritten werden soll. Es wird dabei also ein Wertmaßstab angenommen, an dem die verschiedenen Zustände sich messen lassen. Soll ferner eine einheitliche Charakteristik der Gegenwart für eine Gruppe von Menschen oder für die ganze Menschheit möglich sein, so muß für sie der gleiche Wertmaßstab gelten. Diese Voraussetzungen sind keineswegs selbstverständlich. Zwar irgend eine Wertung verschiedener Zustände nimmt man bei jeder praktischen Erwägung vor, aber ob diese Wertung für verschiedene Individuen dieselbe ist, ob sie das Individuum bindet oder aus dessen Willkür entspringt, darüber besteht keine Einigkeit. Ferner: auch wenn man bindende Werte an-

nimmt, ist damit noch nicht gesagt, daß sie eine notwendige Beziehung zu der Verschiedenheit der Zeiten haben. Der Wert und Sinn des Menschenlebens könnte etwa einzig darin gesucht werden, daß es zu einer Einheit mit dem göttlichen Willen führe. Diese Einheit wäre dann für jede Seele neu gefordert, aber sie wäre für jede die gleiche, wäre ganz unabhängig davon, welche andere Seelen ihr Ziel schon erreicht hätten. Es wird also bei jedem Versuche, eine Zeit einheitlich abzugrenzen, vorausgesetzt, daß es Aufgaben, damit geltende Werte gibt, die der Menschheit oder doch dem Teile der Menschheit, auf den die Betrachtung sich etwa beschränkt, gemeinsam sind. Es wird ferner vorausgesetzt, daß diese Aufgaben oder doch die Stadien ihrer Verwirklichung abhängig sind von früheren Leistungen der Menschen. Beweisen lassen sich diese Sätze, sofern das überhaupt möglich ist, nur in einem System der Philosophie. Wer sie nicht aus irgendwelchen Gründen annimmt, muß sie daher hier als Hypothesen ansehen, zu denen er sich seine Stellung je nach dem Grade ihrer Bewährung in unserer Arbeit vorbehält. Als Hypothese muß sich auch die Abgrenzung der Gegenwart geben, die nun folgen soll, um als Auswahlprinzip für das weitere Vorgehen zu dienen.

Die Gegenwart soll von einer Aufgabe her bestimmt werden. Darin liegt eingeschlossen, daß das Nachdenken sich auf die Aufgaben des Menschenlebens richtet, und daß diese Aufgaben in irgendwelcher Art und in irgendwelchem Umfang als mit der Zeit sich ändernd anzusehen sind. Schon diese ganz allgemeine Problemstellung enthält Merkmale, durch die sich die Gegenwart von anderen Perioden unterscheidet. Es gab Zeiten, in denen Ziel und Grundform des Lebens einfach als gegeben hingenommen wurden. Nur ihrer Durchführung und Erhaltung galt Nachdenken und Arbeit. Wir können solche Zeiten und Kulturen als gebundene bezeichnen. Ihnen stehen jene Perioden gegenüber, in denen der Geist sich auf sein Recht besinnt, an den überkommenen Bindungen Kritik zu üben und sich seine Pflichten wie seine Lebensformen selbst zu bestimmen. Die Geschichte zeigt nun, daß nicht nur einmal Zeiten der Bindung von Zeiten der Befreiung abgelöst wurden, sondern daß innerhalb der europäischen und Mittelmeerkultur auf die große Be-

freiungsbewegung des Altertums eine neue Bindung folgte. Freilich dieses gebundene System des Mittelalters trug die Spuren der vorangehenden Befreiung an sich; naiv und stark war gewiß im Mittelalter der Glaube, aber das Geglaubte war weit entfernt davon, naiv und einfach zu sein. Das Dogmensystem, das die Weltanschauung des Mittelalters beherrscht, hat sich im Kampf gegen Kritik und Zweifel entwickelt, hat alle Gedankenmotive und Erlebnisse einer reichen Vergangenheit in sich aufgespeichert. So versteht man jenes einzigartige Zusammenwirken von ursprünglicher Kraft und höchster Geistigkeit, das alle großen Lebensäußerungen des Mittelalters auszeichnet. Wie aus Ansätzen heraus, die man schon im hohen Mittelalter erkennen kann, langsam, seit den Zeiten der Frührenaissance die Kritik an diesem Systeme erstarkt ist, wie sich ihm das Selbstbewußtsein des denkenden Geistes gegenüberstellte und immer kühner Schranken niederriß und verbotene Gebiete eroberte, das ist oft genug geschildert worden. Ihren Höhepunkt und zugleich Wendepunkt erreichte diese Bewegung kurz vor dem Ende des 18. Jahrhunderts. Niemals hat der Enthusiasmus der Befreiung die führenden Männer stärker und ausschließlicher beherrscht, als im vorrevolutionären Frankreich. Rousseau sogar, der doch Kulturstolz und Verstandesdünkel demütigte, glaubte an die Freiheit des souveränen Gefühls. Nur wenige, vereinzelte Geister empfanden vor der Revolution die Größe gebundener Kulturen, die Notwendigkeit geschichtlich gewordener Ordnungen.

Nach der großen Umwälzung erstarken nicht nur reaktionäre Strömungen, nein, auch bei denen, die für die Ausbreitung des Befreiungswerkes arbeiten, entstehen neue Probleme. Auch ihnen schwindet der fröhliche Glaube der Aufklärer und Rousseaus, daß die Freiheit von selbst eine herrlichere Gestalt des Lebens zurückführen werde. Man sah die Ordnung des Staates erschüttert, man fühlte zugleich das eigene Innere verarmt, nachdem der Rausch der Zerstörung gewichen war. Die gebundene Geistigkeit des Mittelalters, die doch von bloßer Natur so weit entfernt war, wurde zurückgesehnt. Auch Männer, die nicht gewillt waren, auf die Freiheit des Geistes zu verzichten, sahen doch, daß mit der Negation, die im Be-

griffe der Freiheit liegt, nichts Positives gewonnen werden kann. So fordert Fichte, daß nun die Vernunft zunächst in der Wissenschaft, später auch praktisch, als Vernunftkunst, eine neue, auf Einsicht gebaute Ordnung an Stelle der zerstörten, auf Autorität gegründeten setze. Was anfangs wenige erkannten und wollten, hat im Verlaufe des 19. Jahrhunderts immer weitere Kreise ergriffen. Gewiß haben reaktionäre Unterdrückungen den Kampf um die Freiheit oft neu entfacht, gewiß ergreift das Verlangen, sein Leben nach eigener Einsicht zu gestalten, immer weitere Volkskreise; aber sogar diese Massenbewegungen richten sich meist auf das wenn auch noch so undeutlich gesehene Ziel eines neuen Aufbaues, dem die Befreiung nur den Grund ebnen soll. Deutlich erkennen die bloße Negativität der Freiheit alle die Einzelnen, die an der philosophischen Begründung oder an dem inneren Ausbau unserer Kultur arbeiten. Oft besteht ihre praktische Schwäche, die Kehrseite der erreichten Einsicht darin, daß sie für allgemein durchgesetzt halten, was ihnen persönlich in Fleisch und Blut übergegangen ist. Sie alle setzen die Befreiung des Geistes selbst dann voraus, wenn sie dagegen zu kämpfen scheinen; denn sie betonen, daß es nun darauf ankommt, die Leere, die die Freiheit gelassen hat, zu erfüllen. Wie gewinnt der befreite Geist einen Inhalt, wie schafft er sich von neuem sein Kleid und seine Wohnung, seine Gemeinschaft mit Menschen und mit Gott? Mit einem Worte, die Erfüllung des befreiten Geistes ist das eigentliche Ziel unserer Zeit, die Aufgabe, die ihr von der Vergangenheit gestellt wird. Das Wort „Erfüllung" erscheint doppelsinnig, sofern man dabei entweder an die Ausfüllung eines leeren Gefäßes oder an die Erfüllung eines ersehnten Traumes denken kann. Aber beide Bedeutungen heben nur zwei Seiten derselben Sache heraus; denn leer erscheint ein Gefäß erst, wenn als seine Bestimmung gedacht wird, einen bestimmten Inhalt aufzunehmen, und Sehnsucht ist das Gefühl der Leere, die nach Erfüllung begehrt.

Diese Auffassung der Gegenwart ist vorerst ein bloßes Schema, das Gestalt und Leben noch gewinnen soll, ist überdies zunächst nur Hypothese. Doch ist es bereits in diesem vorbereitenden Teile möglich, sie wenigstens als Hypothese an-

nehmbar zu machen durch den Hinweis darauf, daß Hauptströmungen des gegenwärtigen Lebens, die als solche allen erkennbar sind, den angeführten Grundzug zeigen. Freilich ist sogleich der Einwand zu erwarten, daß sich solche „Hauptströmungen" für den, der in den Wirbeln der Gegenwart umgetrieben wird, schwer aufweisen lassen. Wer etwa einflußreiche Zeitungen und Journale daraufhin prüft, was ihre Schreiber denn als lebendig und wirksam anerkennen, kann, wenn er das einige Jahre hindurch fortsetzt, leicht auf den Gedanken kommen, daß nur die Lust am Neuen, die Freude an der Abwechselung jene Stimmführer des Tages regiert. Aus der Beobachtung des raschen Wechsels der geistigen Mode hat sich denn auch eine Ansicht gebildet, die jeden Wechsel des Stils und jede Änderung der geistigen Richtung aus dem Bedürfnis nach Veränderung erklärt. Diese Meinung ist „oberflächlich" im eigentlichsten Sinne des Wortes; denn sie sieht nicht einmal so weit unter die Oberfläche, um zu begreifen, daß die Blasen, denen die Oberfläche ihren wechselnden Schimmer dankt, aus der Tiefe aufsteigen. Gewiß, die Langeweile treibt dazu, sich von der Wiederholung des Gestrigen ab- und einer neuen Sensation zuzuwenden; aber das müßige Bedürfnis des gelangweilten Zuschauers ist ohnmächtig, auch nur diese neue Sensation hervorzubringen. Es kann nur als auslösender Reiz für die bemerkbare Wirkung von Kräften dienen, die sich längst im Stillen geregt und aufgespeichert haben, ehe „man" auf sie achtete. Daher vermag ein schärferer Beobachter oft nicht nur das Eintreten, sondern auch die Richtung eines Modenwechsels ziemlich gut vorauszusagen. Wer sich nicht auf das beschränkt, was nur gerade die allgemeine Aufmerksamkeit bestimmt, der sieht nebeneinander wirksam, was dem Beobachter der Oberfläche als nacheinander erscheint. Das Auftauchen mancher Moden ist uns nur wichtig, weil es Totgesagtes als noch lebendig offenbart. Daraus folgt zunächst, daß in einer philosophischen Betrachtung die Dauer der Gegenwart viel umfangreicher angesetzt werden muß, als wir im Alltagsleben zu tun pflegen. Das geschieht nicht aus einem Aberglauben an die Quantität heraus, aus einem Wahne, als nähere man sich der Ewigkeit, wenn man die Zeit verlängert. Im Gegen-

teil, höchst tiefsinnig ist jene Vision Mahomeds, in der sein Geist alle Himmel durchwanderte, ehe noch das umgestürzte Wassergefäß neben seinem Lager sich entleert hatte. Nur soll hier nicht jene überzeitliche Ewigkeit erstrebt werden, die selten und kurzdauernd dem zeitlich Lebenden sich auftut, sondern eine besondere Stellungnahme soll festgehalten werden, die in der zeitlichen Geschichte der Menschheit begann und in ihr enden wird. Die philosophischen Probleme, die man, wie alles Ewige, gewöhnlich nur in zeitlicher Perspektive sehen kann, sollen von dieser Stellung aus angeschaut werden. Wesentliche neue Stellungnahmen aber entstehen allmählich, wachsen langsam, herrschen schließlich nicht gleichmäßig, sondern in wellenförmig verlaufendem Kampfe gegen andere, eine lange Zeit.

Zu fordern ist also von den Richtungen, die wir zur Prüfung unserer Hypothese heranziehen, Mächtigkeit und Sichtbarkeit während des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Nicht an sich ist das Auffallende und Ausgedehnte auch das Wichtigste; aber selbst wenn es sich herausstellen sollte, daß gewisse herrschende Bestrebungen nur Zielen zweiten Ranges gewidmet sind, so ergäbe sich gerade daraus ein kennzeichnendes Merkmal der Periode, in der sie herrschen. Von Bestrebungen, die wir als mächtig und sichtbar anerkennen sollen, fordern wir aber folgendes: Die Richtungen müssen sich zunächst mit gleichbleibender oder steigender Wichtigkeit durch die ganze in Betracht kommende Zeit verfolgen lassen. Das schließt kürzere Schwankungen, Zeiten des Nachlassens nicht aus, aber nach solchen Unterbrechungen muß sich die Herrschaft dieser Bestrebungen gleichmäßig fortsetzen. So wäre es z. B. unzulässig, den künstlerischen Naturalismus als Kennzeichen dieser Periode anzusehen, weil er nur zeitweise herrscht, dann wieder fast verschwindet und im Ganzen keineswegs gleichmäßig ansteigt. Ferner müssen die Bestrebungen in ihrem Inhalte, nicht nur in ihrer Verbreitung, eine gleichartige Entwickelungsrichtung zeigen; wir werden darum nicht die Philosophie auswählen dürfen, weil diese nicht das Bild einer klaren Entwickelung gibt. Es wird drittens nötig sein, daß die herangezogenen Erscheinungen gerade diese Periode anderen gegenüber auszeichnen; daher darf die katholische Kirche, die ihre Herrschaft über

einen großen Teil der Menschheit bewahrt hat, nicht kennzeichnend für die Gegenwart genannt werden. Aber auch die Naturwissenschaft, die den beiden ersten Kriterien entspricht, genügt dem dritten nicht, da sie seit dem 16. und 17. Jahrhundert gleichmäßig fortschreitet und das Geistesleben vielleicht im 17. und 18. Jahrhundert stärker beherrscht hat als später. Weil endlich nicht alle gleichzeitig Lebenden in gleicher Weise und gleichem Maße Angehörige der gegenwätigen Kultur sind, werden wir auch darauf achten müssen, ob eine Bewegung gerade die Kreise ergriffen hat, die erfahrungsmäßig am stärksten mit ihrer Zeit mitleben, also die Jugend, insbesondere die gebildete Jugend, und die städtische, besonders die großstädtische Bevölkerung.

Alle diese Kriterien scheinen nun für drei Erscheinungen in unserer Kultur zuzutreffen, für die Technik, für die soziale und für die nationale Bewegung.

Die Nennung der Technik wird zugleich die Bedenken zerstreuen, die gegen die Ablehnung der Naturwissenschaften sich geltend machen könnten. Wenn wir die Wirkung naturwissenschaftlicher Entdeckungen heute und im 17. Jahrhundert miteinander vergleichen, so fällt der Unterschied auf: damals stand die Philosophie unter dem Einfluß der neuen Einsichten, aber ihre praktische Ausnutzung war langsam und unzureichend. Auch heute fehlt gewiß das theoretische und philosophische Interesse an naturwissenschaftlichen Entdeckungen nicht. Aber die Herrschaft dieser Wissenschaften über die Weltanschauung ist bestritten; es zeigen sich gerade unter den Naturforschern Strömungen, die die naturwissenschaftlichen Theorien für bloße Hilfsmittel des praktischen Denkens ansehen möchten. Dagegen wird jede neue Einsicht sofort gründlich und allseitig praktisch ausgenutzt. Übrigens reicht das, was hier unter Technik verstanden werden soll, weiter als die Anwendbarkeit der Naturwissenschaften. Wir verstehen darunter die bewußte Aufsuchung und Anwendung der angemessensten Mittel zu irgendwelchen menschlichen Zwecken. Wir stellen damit das technische Verfahren in Gegensatz zu der Übernahme der Mittel aus bloßer Tradition und zu ihrer Verbesserung durch zufällige Erfahrung.

Der an die Überlieferung gebundene Mensch setzt Neuerungen zähen Widerstand entgegen. Daß seine Vorfahren und Lehrer eine bestimmte Verhaltungsweise übten, ist ihm Grund, sie beizubehalten. Der technisch denkende Mensch dagegen prüft die üblichen Verfahrungsarten auf ihre Brauchbarkeit und sucht jeder entdeckten Unvollkommenheit abzuhelfen. Er überlegt ferner, welche anderen Verfahrungsarten für einen bestimmten Zweck denkbar sind, und entscheidet sich für das Vorgehen, das ihm Nachdenken und Erfahrung als das entsprechendste erwiesen haben. Er spricht endlich jedes Ding in der Welt daraufhin an, ob es irgendwelchen menschlichen Zwecken dienen könnte. Es scheint, daß diese technische Gesinnung lange vor der Periode, die uns beschäftigt, im staatlichen Leben erwacht ist. Wenn Jakob Burckhardt das erste Kapitel seiner „Kultur der Renaissance" überschreibt: „Der Staat als Kunstwerk", so meint er damit technisches, nicht etwa ästhetisches Kunstwerk. Aber selbst in der Staatsverwaltung herrschen doch bis zur französischen Revolution die traditionellen Verfahrungsarten vor. Auf den Staat folgt die Wirtschaft. Die Umwandlung der Wirtschaftsorganisation durch kapitalistisch geleitete Hausindustrie (Verlagsystem) ist älter als die Umwandlung des Arbeitsprozesses durch die Dampfmaschine. Aber auch hier hat die früher einsetzende Bewegung doch erst im 19. Jahrhundert das ganze Leben umgestaltet.

Langsam hat die Medizin seit dem 17. Jahrhundert ihre alten Traditionen verlassen und begonnen, sich auf Naturwissenschaft zu stützen. Aber erst im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelte sie sich zu einer echten Technik im modernen Sinne des Wortes, und allmählich gliederte sich ihr eine Technik der Krankheitsverhütung und des gesunden Zusammenlebens, Prophylaxe und Hygiene, an. Der Arzt und der Hygieniker üben heute eine weitgehende Herrschaft aus, deren Folgen überall sichtbar sind. Man denke nur an die fortschreitende Herabsetzung der Sterblichkeit.

Technik nun setzt befreiten Geist voraus; denn alle traditionellen Verfahrungsarten, die sie umgestaltet, von den staatlichen Einrichtungen bis zu den Handgriffen des Metallarbeiters, sind für den gebundenen Geist heilig. Die Staatsmänner der

Renaissance waren frei bis zur Ruchlosigkeit, sie haben bewußt der herrschenden Sitte, dem historischen Recht, der überkommenen Religion Hohn gesprochen, soweit es in ihrem Interesse lag. Allerdings ein Teil der Begründer der kapitalistischen Wirtschaft und viele Techniker im engeren Sinne des Wortes waren auf anderen Lebensgebieten, insbesondere auf religiösem, gebundene Menschen. Aber dann bestand eine innere Getrenntheit des wirtschaftlichen oder technischen Gebietes von der Religion und dem Innenleben. Christliche Sektierer und Juden, die hier besonders in Betracht kommen, waren ja aus der Kirchen- und Lebensgemeinschaft des Volksganzen ausgeschlossen, dem sie doch als wirtschaftende Menschen angehörten. Ihre Gebundenheit also und ihre Freiheit entsprachen ihrer Zugehörigkeit zu 2 verschiedenen sozialen Gruppen. Je mehr übrigens der technische Geist das ganze Leben beherrscht, um so schwieriger läßt sich eine solche Abtrennung eines Gebietes durchführen. Alle Technik geht aus von dem Rechte des freien Menschen, die Erde und das Leben nach seiner Einsicht zu gestalten. Sie geht von diesem Rechte aus, d. h. dieses Recht ist ihr selbstverständlich, sie setzt es voraus. Nicht mehr errungen soll die Freiheit werden, sondern benutzt. In der Freude an jedem technischen Erfolg, mag auch sein Nutzen für den Einzelnen sehr zweifelhaft sein, zeigt sich der Stolz des mündigen Menschen auf seine vom Erkennen geleiteten Kräfte, die Freude darüber, daß er das eigene Geschick nunmehr selbst in die Hand bekommt. Spricht man die dunkeln Gefühle, die die Massen der erregten Zuschauer bei jedem technischen Fortschritt bewegen, in dieser Form aus, so sagt man zugleich, daß die Technik die Befreiung schon voraussetzt, selbst aber der Neugestaltung des Lebens dient. Nur beschränkt sich ihr echter Beruf auf Dienen, was sie im begreiflichen Stolze auf ihre Erfolge leicht vergißt. Alle Technik fragt nach den Mitteln, nicht nach dem Zweck. Der Zweck ist ihr gegeben, seine Berechtigung prüft sie nicht, solange sie reine Technik bleibt. Ob es für die Menschheit wertvoll ist, möglichst viel Holzpapier zu fabrizieren, ob die Kinematographen künstlerischen, hygienischen, sittlichen Schaden bringen, davon ist die technische Vollkommenheit der Erfindungen ganz unabhängig. Nur scheinbar verhält

sich das in der Medizin anders, weil fast jeder aus einem Naturtrieb heraus seine eigene Gesundheit fördern will. Aber es ist schon sehr ernsthaft gefragt worden, ob es wirklich wertvoll ist, das Leben aller Menschen möglichst zu verlängern. Der technische Geist als solcher sträubt sich dagegen, die Ziele zu untersuchen. Das zeigt sich grotesk da, wo die technische Vollkommenheit eines Teiles des Verfahrens gepriesen wird, auch wenn das Ganze, in das dieser Teil hineingehört, mißglückt. Das oft verspottete Urteil eines Chirurgen, — die Operation gelang vortrefflich, leider starb der Patient an den Folgen — ist ganz aus dem Geiste der Technik heraus gesprochen. Sogar in der Wissenschaft redet dieser technische Zeitgeist gerne von Wegen, ungerne von Zielen. Untersuchungen über das Ziel einer Wissenschaft verstecken sich hinter dem Aushängeschild der Methodologie. Indessen, so wenig die Technik geeignet ist, die Ziele des Lebens zu bestimmen, so oft der einseitig technische Geist über den Mitteln die Ziele vergißt, — innerhalb der ihr gesteckten Grenzen arbeitet doch jede Technik an dem Aufbau des Lebens.

Die technische Umgestaltung des Wirtschaftslebens und des Arbeitsprozesses hat die überlieferte Gliederung der Gesellschaft zerstört. Die neuen Leiden, die dadurch für die großen Massen entstanden sind, werden nicht mehr durch das Gefühl der Notwendigkeit, der man sich unterwerfen muß, gemildert. Vielmehr bemächtigt sich der Besserungswille, der Wunsch rationellen Neubaus auch der wirtschaftlichen und sozialen Gliederung. Dieser enge Zusammenhang der sozialen Bewegung mit der technischen weist darauf hin, daß auch hier, die Befreiung des Geistes vorausgesetzt, an seiner Erfüllung gearbeitet wird. Dies gilt in der Tat von allen den verschiedenen Richtungen und Bestrebungen, die der sozialen Bewegung zugerechnet werden müssen „Soziale Bewegung" ist ein weiterer Begriff als „Sozialismus"; denn sie schließt keineswegs notwendig einen Kampf gegen das Privateigentum auch nur an Produktionsmitteln oder an Grund und Boden ein, wiewohl sie allerdings das Recht auf schrankenlose Ausnutzung des Privateigentums immer bestreitet. Der sehr weite Begriff der sozialen Bewegung klärt sich, wenn man ihre Gegensätze betrachtet:

sie steht als Bewegung der Ruhe, dem Verharren in überlieferten sozialen Zuständen, und sie steht als soziale Bewegung, d. h. als ein Streben nach sozialem Aufbau dem bloßen Abbau sozialer Verbindungen gegenüber. Sie mußte an die Stelle der bloßen Zerstörung einer älteren Ordnung des wirtschaftlichen Lebens treten, als der Glaube schwand, daß aus dem freien Spiel der Kräfte von selbst die beste Gestaltung hervorgehen werde. Auch die liberalen Sozialpolitiker unterscheiden sich von den älteren Liberalen dadurch, daß sie gewisse bewußte Eingriffe in das Wirtschaftsleben als notwendig anerkennen. Eher könnte man einwenden, daß konservative Sozialpolitiker die Freiheit nicht voraussetzen, sondern negieren und einfach die alten Organisationen zurückführen wollen. Aber die Zerstörung der alten Ordnungen erkennen als Tatsache auch die entschiedensten Erneuerer mittelalterlicher Bauweise an, nur leugnen sie das Recht jenes Abbruches und wollen das Zerstörte wieder herstellen. Dieser Tatbestand nun bleibt nicht ohne Einfluß auf ihr Verhalten: allem Preis des „Gewachsenen" zum Trotz müssen auch sie, sobald sie mitarbeiten wollen, „machen", d. h. bewußt und verstandesmäßig arbeiten. Der Marxismus wird geneigt sein, unsere Auffassung zu verwerfen, weil sie aller sozialen Bewegung ein bewußtes, zielstrebendes Wollen zugrunde legt, während er den Anspruch erhebt, Wissenschaft (und zwar im Sinne wertfreier Tatsachenwissenschaft) zu sein. Indessen, sobald der Marxist agitiert, Parteiprogramme aufstellt, in Gewerkschaft und Parlament arbeitet, forscht er nicht nach Tatsachen, sondern bemüht sich, Forderungen durchzusetzen. Der moderne Sozialpolitiker unterscheidet sich vom Utopisten in derselben Weise, wie der arbeitende Techniker vom technischen Phantasten nach Art des Jules Verne: als Praktiker fühlt er sich gebunden an das Bestehende, er darf nicht Möglichkeiten zusammenträumen, sondern muß unter steter Rücksicht auf das gegenwärtig Ausführbare, auf die augenblicklich bestehenden Grenzen unseres Wissens und Könnens die vorhandene Wirklichkeit langsam umgestalten. Aber ein Plan dessen, was er erreichen will, muß auch in seinem Geiste leben, „Vernunftkunst" im Sinne Fichtes treibt auch er, nur daß er dabei die allgemeinen Gesetze des Wirtschaftslebens

und ihre Besonderung durch historische Formen weit mehr berücksichtigt, als Fichte dies in seinem „geschlossenen Handelsstaat" tat. Zugleich ergibt sich nun, warum bei aller Verwandtschaft die soziale Bewegung doch ein so anderes Bild zeigt als die technische: sie schafft nicht, wie die Technik, nur Mittel zu beliebigen Zwecken, sondern sie will auf ihrem Gebiete, dem der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gliederung, Ziele aufstellen. Darum gibt es hier in anderem Sinne kämpfende Parteien. Soweit der Techniker Techniker ist, streitet er mit anderen Technikern nur um Fragen, die sich durch Rechnung oder Erfahrung lösen lassen. Ob aber gleiche Güterverteilung, ob „gerechte" Verteilung erstrebt werden soll, ob es in erster Linie auf Hebung der Massen, auf Züchtung eines Herrscherstandes oder auf einzelne überragende Individuen ankommt, das sind Zielfragen, und ihre verschiedene Beantwortung zerspaltet die Menschen notwendig in Parteien. Mit dem Worte „soziale Bewegung" ist ja noch kein bestimmtes Ziel angegeben, nur das Bedürfnis nach einem Ziele. Es ist darum auch noch nicht entschieden, ob die Vernunft dieses Ziel aus eigener Kraft finden oder von einer ihr übergeordneten Macht empfangen muß. Indessen, selbst wenn der Mensch gezwungen wäre, hier etwas Höheres, als Vernunft ist, anzuerkennen, täte er es aus freier Einsicht. Auch im Gehorsam wahrte er sich noch den freien Geist.

Daß das Zeitalter der Technik, der Rationalisierung des Lebens, der Ausgleichung naturbedingter Gegensätze in der Lebensweise verschiedener Völker zugleich ein Zeitalter gesteigerten nationalen Einheit- und Machtstrebens ist, scheint zunächst paradox. Man könnte versucht sein, die Bedeutung der Tatsache selbst wegerklären zu wollen, könnte meinen, es handle sich hier nur um ein letztes krampfhaftes Aufbäumen von Kräften und Trieben, die ihren nahen Tod voraus fühlen. Überblickt man aber die Geschichte des 19. Jahrhunderts, so erkennt man die Verkehrtheit dieser Ausflucht. Viel geschlossener und selbstbewußter als je vorher stehen die Völker am Ende dieser Zeit einander gegenüber; der mächtig gesteigerte internationale Austausch auf allen Gebieten der Wirtschaft, der Technik, der Wissenschaft, der Kunst scheint

nur dahin geführt zu haben, daß jedes Volk sich in der engeren Berührung mit den anderen entschiedener auf seine Eigenart besonnen hat. Engländer und Franzosen behaupteten die innere Geschlossenheit, die sie in einer früheren Periode errungen hatten. Das Bedürfnis, aus einer Kulturnation eine Staatsnation zu werden, beherrschte die deutsche und italienische Geschichte bis 1870, während seither beide Völker sich einen Platz in außereuropäischen Erdteilen erringen wollen. Gleichzeitig werden die slawischen Völker ihrer Nationalität sich bewußt, suchen sie ihre Kultur nach westlichem Vorbild und doch ihrer Eigenart gemäß auszubilden. Aus dem Völkergemisch der Vereinigten Staaten von Nordamerika entsteht ein neues Nationalgefühl. Die ansteigende Mächtigkeit dieser Bewegungen während der ganzen Zeit, die wir als Gegenwart fassen, ist unverkennbar. Aber widerstreitet dann diese Bewegung nicht unserer Charakteristik der Gegenwart? Bedeutet nicht die nationale Bewegung eine neue Bindung des Geistes, kann man — ihr ins Angesicht — die Gegenwart als eine Periode bezeichnen, die die Befreiung des Geistes voraussetzt? Zweifellos stellt sich diese Bewegung zum Gegebenen, Überlieferten wesentlich anders, als die bisher betrachteten Richtungen. Gestaltung durch das Denken, so heißt das Ziel der Technik und mindestens der meisten Sozialreformer und Sozialisten. Gewiß muß das Denken, sobald es die Wirklichkeit gestalten will, die besonderen Bedingungen kennen, mit denen es zu rechnen hat. Daher erforscht der Techniker jede Eigenschaft seines Materials, daher fordert der Sozialreformer genaue Statistik aller gesellschaftlichen Erscheinungen. Aber nur als Stoff wird hier das Gegebene anerkannt, es soll benutzt, es soll, soweit unbrauchbar, durch Besseres ersetzt werden. Ganz verschieden fühlt und denkt der national Gesinnte, wenn er sich der Eigenart seines Volkes bewußt wird. Er will dieses Volkstum pflegen, gewiß nicht notwendig so, daß jeder vorhandene Zug erhalten bleibt, aber doch so, daß das ideale Volkstum, nach dem er strebt, aus dem gegebenen herauswächst. Was innerhalb der sozialen Bewegung nur für einzelne Parteien kennzeichnend war, das gilt hier allgemein: Die Vernunft sucht ihren Inhalt, ihre Erfüllung, dort, wo sie nur anerkennt, nicht schafft. Aber auch Anerkennung kann Tat des befreiten

Geistes sein. Und das ist sie hier sicherlich. Nationale Bewegung ist etwas ganz anderes als bloßes Beharren bei völkischer Eigenart; sie will nicht alle überlieferten Unterschiede wahren, sondern, wenn es nicht anders sein kann, auch mit Härte gegen lieb gewordene Überlieferungen der Teile das ganze Volk zu einer großen, selbstbewußten Einheit zusammenschweißen. Schon die Anfänge der nationalen Bewegung zeigen diesen bewußten Willen. Daß man für den ästhetischen Reiz ursprünglichen Volkstums in Dichtung und Sitte empfänglich wurde, hat ihr höchstens in einzelnen Geistern den Boden bereitet; den Umschwung brachte erst der gewaltsame Angriff auf die Selbstbestimmung der Völker, der von der französischen Revolution und von Napoleon ausging. Gewiß entluden sich in diesen Kämpfen auch ganz ursprüngliche Leidenschaften: Heimatliebe, Haß gegen das Fremde und darum Unheimliche, Treue für angestammte Herrscher. Aber diese dumpfen Triebe der Massen haben den Tiroler Aufstand, sie haben nicht die nationale Färbung aller Ideale hervorgebracht. In den Führern lebte ein bewußter Wille nationalen Aufbaus, ein Wille, der häufig zugleich auf Befreiung, auf soziale Reform und auf nationale Einheit gerichtet war. Die nationale Einheit aber sucht man nach zwei Richtungen hin zu verwirklichen, von denen bald die eine, bald die andere stärker betont wird: Die Kultur des Volkes soll eine eigene Färbung erhalten oder bewahren, und die Nation soll in eigenen staatlichen Gebilden sich ihr Geschick selbst bestimmen. Beides sind bewußt gestellte Ziele des Geistes; das Überkommene, die gegebene Eigenart, die historische Überlieferung bindet nicht, weil sie da ist, sondern weil sie frei anerkannt wird.

Die nationale Bewegung macht freie Anerkennung eines Gegebenen, das also nicht durch Vernunft geschaffen wurde, zum Ziele vernünftigen Wollens. Damit ist zunächst nur eine Tatsache festgestellt, noch nichts über das Recht dieses Willensziels oder auch nur über sein Freisein von Widersprüchen ausgemacht. Vielmehr, der Unterschied, den wir zwischen der technischen Bewegung einerseits, der nationalen anderseits fanden, daß diese im Dienste beliebiger Ziele die Mittel mit voller Freiheit berechnet, jene aber ihre Ziele dem geschichtlichen

Leben entnimmt und im Zusammenhange dieses Lebens wirken will, weist auf eine Hauptfrage hin, die eine Philosophie der gegenwärtigen Kultur zu beantworten hat. Nach Erfüllung, so sahen wir, strebt in dieser Zeit der befreite Geist. Kann er diese Fülle aus seiner Freiheit schaffen oder muß er, um sie zu gewinnen, etwas, was nicht er selbst ist, anerkennend aufnehmen? Und, wenn das zweite richtig ist, kann er das tun, ohne seine Freiheit zu opfern? Ob die gegenwärtige Geisteslage fähig ist, eine Kultur zu zeugen, ob sie eines einheitlichen „Sinnes" Trägerin ist, das hängt von der Entscheidung dieser Fragen ab. Aber man kann auch umgekehrt sagen: aus der Versenkung in die Kämpfe und Nöte der Gegenwart heraus müssen sich diese Grundfragen entscheiden lassen.

Mit diesem Hinweis auf das, was wir suchen wollen, beginnen wir unseren Weg. Wir müssen ausgehen von dem Zentrum der Befreiung, vom einzelnen Menschen, der sich zugleich als frei und als leer empfindet, und werden seinem Erfüllungsstreben folgen durch die wachsenden Kreise, die er in sich hineinzieht. So werden wir nacheinander den Menschen dieser unserer Zeit als einzelnes Ich, in der Gemeinschaft mit anderen Menschen, in seinem Verhältnis zur Welt und zu Gott zu betrachten haben.

ERSTER TEIL.

Der Mensch als einzelnes Ich.

Im einzelnen Menschen befreit sich der Geist, in der Befreiung wird sich der Einzelne seiner Einzelheit und seiner Ichheit bewußt. Die Periode, während deren diese Befreiung den wesentlichen Inhalt des geistigen Lebens bildete, wird beendet durch die französische Revolution, die Kantische Philosophie und die Dichtung Goethes, durch jene 3 Bewegungen, die Friedrich Schlegel mit Recht als gleich epochemachend nebeneinander gestellt hat. Aber nicht nur als Vorbedingung unserer eigenen Zeit müssen wir die Befreiung hier betrachten, sondern zugleich, weil sie im 19. Jahrhundert in wiederholten Wogen wieder ansteigt, weil sie immer weitere Kreise von Menschen ergreift, weil sie endlich jeden wahrhaft „gegenwärtigen" Menschen in einer Periode seines Lebens erfüllt hat. Frei von Fesseln fühlt sich nun das einzelne Ich, aber sobald es aus dem Rausche der Freiheit erwacht, liegt über ihm eine ratlose und quälende Unsicherheit darüber, was es selbst eigentlich ist, was ihm angehört und was nicht. Der Mensch, der sich als Ich gefunden und befreit hat, konnte nicht dabei stehen bleiben, sich von allem Äußeren abzusondern. In sich selbst fand er Fremdes und Eigenes, das nun weiter von einander getrennt werden mußte. So grübelt Brand, dieses unbedingte Ich, das nach seines Dichters Aussage nur zufällig gerade als religiöses Ich dargestellt wurde:

„Eins begehrt ein Mann allein:
„Bahn frei, ganz er selbst zu sein, —
„Mag er alles sonst entbehren, —
„Dies Recht soll ihm keiner wehren . . . .
„Ganz er selbst! Doch das Gewicht,
„Ihm vererbter Schuld und Pflicht?"

Das Denken hat, dem Hammer des Geologen ähnlich, die Persönlichkeit herausgeschlagen aus dem umgebenden Gestein, es droht nun, sie selbst in Stücke zu schlagen. Gegen diese Zertrümmerung kämpft der moderne Mensch einen harten Kampf, um so schwerer, als auch die Umwelt durch die gleichen Forderungen des Denkens ausgestaltet, die Person nicht als Ganzes brauchen kann, vielmehr sich aus ihr den verwendbaren Fachmenschen zurechtschleifen will. Mit diesen Sätzen ist der Gang der folgenden Untersuchungen vorgezeichnet. Nacheinander soll die Befreiung des Ich, dann seine Zertrümmerung, darauf der Kampf des befreiten Ich gegen das zertrümmernde Denken und gegen die Schleifmühlen des technischen Zeitalters betrachtet werden.

I. Kapitel.

Die Befreiung des Ich.

Nicht, daß in jedem Menschen ein Eigenwille lebt, der sich auflehnt gegen Vergewaltigung, nicht, daß auch das Schwerste leicht ertragen wird, wenn es als Selbstgewolltes auftritt, zeichnet unsere Zeit oder die ihr unmittelbar vorausgehende oder irgend eine besondere Zeit aus. Das vielmehr sind ganz allgemeinmenschliche Triebe, die sich, bei verschiedenen Individuen verschieden stark entwickelt, doch überall und immer wiederfinden. Aber nicht immer erschien es den Menschen in gleicher Weise erlaubt, diesen Trieben zu folgen. Als Versuchung des Teufels, als Empörung gegen Gott wurde einst der Eigenwille, der Drang nach Selbständigkeit bekämpft. Gehorsam gegen die Obrigkeit, gegen die Eltern galt als unbedingte Pflicht. Heute wagen viele kaum mehr, den Gehorsam als Erziehungsmittel zu empfehlen, weil sie den Vorwurf rückständiger und knechtischer Gesinnung scheuen. Ja ein Dichter unserer Zeit, Richard Dehmel, wünscht, an die Furcht seiner Jugend vor dem eigenen Vater zurückdenkend, daß sein Sohn aus dem Brausen des Sturms die Mahnung „sei Du, sei Du“ heraushört, und fordert von dem Neugeborenen die künftige Empörung gegen den Vater:

„Und wenn Dir einst von Sohnespflicht,
mein Sohn, Dein alter Vater spricht,
gehorch ihm nicht, gehorch ihm nicht!“

Das Selbstgefühl, das aus solchen Versen schreit, ist der Höhepunkt einer Entwicklungslinie, die auf verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens einen sehr ähnlichen Verlauf nimmt. Soweit in die Vergangenheit diese Bewegung zurückweist, sie wiederholt sich doch abgekürzt im Leben jedes Gegenwärtigen. Es handelt sich also für jeden Zeitgenossen um eigene Erlebnisse, wenn jetzt nicht die (im Umrisse sehr bekannte) Geschichte der Befreiung erzählt wird, wohl aber ihre Grundmotive und die Gegensätze herausgehoben werden, die innerhalb ihrer sich geltend machen.

Am frühesten und mit der größten Kraft hat sich der neuzeitliche Mensch gegen religiösen Zwang empört. Alle Religion ist Bindung oder Abhängigkeit von einem göttlichen Wesen, gegen dessen Übermacht der eigene Wille nichtig erscheint. So könnte man meinen, daß religiöse Befreiung mit Aufhebung der Religion, mit Befreiung von der Religion identisch sei. Aber auch innerhalb der Religion besteht der Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit; denn das Verhältnis zu Gott kann verschieden gedacht werden, entweder so, daß das Ich es sich aus dem Kerne seines eigenen Wesens heraus bestimmt, oder so, daß eine ihm fremde Autorität darüber entscheidet. Ja gerade auf frühen Stufen der Religion scheint neben der Abhängigkeit der Menschen von den Göttern eine Abhängigkeit der Götter vom Menschen geglaubt zu werden; denn in aller primitiven Religion spielt der Zauber eine große Rolle, und jeder Zauber sucht durch eigenes Tun Herr über göttliche Kräfte zu werden. Der Zauberer jedoch gewinnt diese Macht nur, indem er sich in einen Zustand versetzt, der die freie Entscheidung des eigenen Ich ausschließt. Er wirkt entweder in Ekstase oder durch genaue Befolgung überlieferter Bräuche; niemals entscheidet er selbst, sondern aus ihm spricht der Dämon. Daher droht ihm stets die Gefahr, von den Geistern, deren Gefäß er ist, zerstört zu werden. Die festen Überlieferungen der Priester und der Buchreligionen scheinen zunächst die primitive Freiheit des Zauberers einzuschränken, und in der Tat wird durch sie der Anteil der Persönlichkeit, die den Verkehr mit der Gottheit vermittelt, herabgesetzt. Das tritt auch dann ein, wenn ein gesetzlich geregelter Zauber zu einem Bestandteil der Überlieferung selbst

wird. Auch wo das christliche Sakrament zauberhaft mißdeutet wird, bleibt es unabhängig von der persönlichen Kraft des Priesters und wird als sachlich geregelte, göttliche Wirkung gedacht. Für den Laien liegt darin insofern eine Vermehrung seiner Freiheit, als er nun nicht mehr von willkürlichen Einwirkungen, sondern von einem ihm bekannten Gesetze abhängig ist. Je reiner Buchreligionen sich vom Zauber halten, umsomehr ist es dem Einzelnen möglich, sein Verhältnis zu Gott selbst zu regeln. Mag die Arbeit dieser Regelung auch vollständig durch eine Tradition bestimmt werden, der sich jeder Eigenwille zu fügen hat, diese Tradition ist ihm bekannt, er vermag ihr zu folgen, während die Religionen des Zaubers ihn mit unbekannten unheimlichen Mächten umgeben, so daß er nicht weiß, wann und wodurch er den Zorn der Dämonen erregt. Als zu Beginn der Neuzeit einzelne anfingen, sich dem Joche der religiösen Tradition zu entziehen, da wurde der Zauber ebenso entfesselt wie die freie Entscheidung der Vernunft. Jedoch die tieferen Geister suchten sich von dem lockenden Reize persönlich genialen Zauberns loszulösen und fanden Hilfe gegen sich selbst in den reineren Teilen der Überlieferung. Infolge dieser doppelten Abhängigkeit und doppelten Befreiung wird die innere Geschichte der religiösen Bewegung undurchsichtig: so ist Luther dem Zauber gegenüber freier als Melanchthon, gerade weil er vom Dogma abhängiger ist. Dazu kommt, daß das Christentum das Verhältnis des Einzelnen zu Gott durchaus innerlich faßt: er selbst hat sich Gott hinzugeben, kein anderer kann ihn vertreten. Die Form dieser Hingabe wird freilich von Anfang an durch Traditionen geregelt, und diese Traditionen können zu Zeiten durch ihre Übergewalt die Freiheit des Christenmenschen fast ganz erdrücken. Das Christentum hat zwar naivgläubige Anhänger, ist aber keine naive Religion, sondern übernimmt als Erbe und Gegner zugleich das Ergebnis der ganzen alten Welt. Daher ist seine Haltung zur inneren Freiheit nicht einheitlich, und deshalb kann auch die Befreiungsbewegung der Neuzeit nicht in einem Strome verlaufen. Vielmehr sind zwei Richtungen deutlich unterscheidbar, wiewohl die beteiligten Personen nicht immer nur einer von ihnen angehören. Sie lassen sich als Rationalismus und Mystik unterscheiden. Indem

das Christentum ein Dogmensystem ausbildet, gibt es dem Verstande das Recht, innerhalb der Religion zu ordnen, zu verknüpfen, zu beweisen. Dabei wird meist zugestanden, daß mindestens ein Teil der religiösen Wahrheiten durch bloße menschliche Einsicht gefunden werden könnte. Mag nun auch die religiöse Überlieferung gerade auf die Teile, die jenseit der Grenzen des Verstandes liegen, den Hauptvorzug des Christentums gründen, so kann sie doch nicht hindern, daß sich dieses Wertverhältnis für die Denkenden anfangs unvermerkt, später bewußt umkehrt, bis man zu dem Entschlusse gelangt, die religiösen Bindungen nur soweit als gültig anzuerkennen, wie sie sich vor dem kritischen Verstande behaupten können. Damit aber wird die Entscheidung in das eigne Ich gelegt, und wo die zweite, die mystische Richtung ganz fehlt, kommt es zu einer Befreiung nicht in der Religion, sondern von der Religion. So führt der Rationalismus über die Aufklärung hinaus zur Vernichtung der Religion. Schwerer zu verfolgen ist der Weg der Mystik, weil das innerste persönliche Erleben, das in ihr herrscht, klare Scheidungen nicht begünstigt. Aber so eng auch die ekstatischen Zustände gewisser Formen der Mystik mit Zauberei verbunden scheinen, so große Zugeständnisse kirchliche Mystiker der Tradition machen, — in ihrem Kerne will alle echte Mystik Gott unmittelbar gegenübertreten, also den fremden Dämon loswerden, und sie will sich den Heilweg selbst bahnen, kann also den Gehorsam gegen die Kirche höchstens als Vorübung gelten lassen. In den höchsten Augenblicken fühlt sich der echte Mystiker zugleich allein mit seinem Gott und eins mit seinem Gotte. Ist aber Gott und Mensch eins, so ist eben nur einer da, und der Mensch, der sich in Gott, Gott in sich fühlt, ist von keiner äußeren Macht mehr abhängig und doch religiös, weil er das eigene Wesen als göttlich fühlt. Diese innerliche Mystik verträgt sich sehr wohl mit entschiedener Ablehnung äußerlicher Zauberei und blinden Traditionsglaubens, ja, der Rationalismus kann sich mystisch vertiefen, indem die Vernunft selbst als göttlich, das Denken als innere Offenbarung erlebt wird. Darum kann die Befreiung von der Religion und die Befreiung in der Religion trotz ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit im Kampfe gegen gemeinsame Feinde vielfach zu-

sammengehen. Rein für sich genommen und abgesehen von dieser Verflechtung mit der anderen Art von Freiheitstreben stellt sich die Befreiung in der Religion als Verinnerlichung der religiösen Pflicht und des religiösen Rechts dar. Von Anfang an schließt ja jedes religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott eine Pflicht und ein Recht ein. Der Opfernde gewinnt mit der Hingabe einen Anspruch an die Gottheit, mag nun diese gegenseitige Beziehung als rohe Bestechung, als kühles Rechtsgeschäft oder als liebendes Vertrauen zu Gottes Gerechtigkeit und Güte gedacht werden. Ein ungeheurer Abstand trennt den Wilden, der seinen Fetisch zerschlägt, weil seinem Opfer der gewünschte Lohn fehlt, von dem frommen Christen, der betet: „Dein Wille geschehe", weil er die innere Gewißheit hat, daß Gottes Wille der Frommen wahres Heil einschließt. Wohl bleibt die Grundform, Hingabe als Pflicht, Erhörung als Recht, erhalten, aber ihr Inhalt hat sich vollkommen gewandelt. Die Pflicht hat alles Äußere abgestreift; schon der Gott der jüdischen Propheten hat nicht am Opfer Lust, sondern am Herzen des Frommen. Gegen den Werkdienst empört sich Luthers innere Frömmigkeit zugunsten der reinen Hingabe des Glaubens. Der Mystiker gar, der sich ganz mit Gott eins fühlt, gibt sich keinem Fremden mehr hin. Er gerät nicht mehr außer sich in trunkener Ekstase, sondern er zieht sich in tiefster Beschauung ganz in sich selbst zurück; er opfert nicht mehr sich selbst einer fremden Macht, sondern alles Fremde in sich dem innersten Kern seiner selbst. Nun stammt das Recht der Erhörung nicht mehr von einem Anspruch ab, den der Einzelne durch sein Opfer Gott gegenüber gewann, ebensowenig von einem Vertrage, den Gott mit seinem Volke oder seiner Kirche schloß, sondern von der Gottgleichheit, Gotteinheit des Ich. Recht und Pflicht fließen hier schließlich zusammen wie Gott und Mensch. Des Menschen Liebe zu Gott ist für Spinoza ein Teil der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, und da diese Liebe in sich Seeligkeit ist, so kann der wahrhaft Liebende etwas Anderes, eine Gegenliebe Gottes, gar nicht wünschen. Jede von der Hingabe verschiedene Erhörung wird hier widersinnig; sie könnte ja nicht mehr dem Kern des Ich gelten, das eins ist mit Gott, sondern nur dem Wertlosen, der Schale, die abgestreift, ver-

nichtet ist, der kein Gedanke, kein Gefühl mehr gewidmet werden darf. Daß die beiden einander ergänzenden Seiten des Verhältnisses, Recht und Pflicht, hier ebenso zusammenfallen, wie die im Verhältnis zu einander stehenden Wesen, Gott und Mensch, ist ein Ausdruck dafür, daß diese höchste Religion ein Ende ist, kein Ausgangspunkt. Trotzdem tritt sie historisch schon früh auf, weil die Religion Niederstes und Höchstes zugleich zu umfassen vermag. Aus ihr, wie aus einem Samenkorn, entfaltet sich der Reichtum des Lebens; in sie, wie in eine Frucht, zieht sich das vollendete Leben zusammen.

Indessen zwischen Samen und Samen liegt das Leben, und im Leben ist unser Standpunkt. Wir dürfen daher wohl von dem Keime ausgehen, aus dem sich die Gegensätze entwickeln, aber wir müssen uns hüten, ihre religiöse Vereinigung vorwegzunehmen. Dieser Gefahr eines faulen Friedens entgehen wir, wenn wir die Befreiung des Ich auf dem Gebiete der Sittlichkeit ins Auge fassen; denn hier gibt es keine Zuflucht in ein Reich des Ideals, hier muß der Mensch sich in jedem einzelnen Falle entscheiden. Die Arbeit dieser Entscheidung erschwert das Handeln, daher macht eine strenge Sitte, die den Menschen beherrscht, ihn zugleich ruhig und sicher, indem sie ihm die Verantwortung für sein Ja und sein Nein abnimmt. Da kein Zweifel den Willen schwächt, handelt der gebundene Mensch einheitlicher als der freie. Sein Tun ist wuchtig und ungebrochen wie das Wirken einer Naturkraft, der ein überlegener Wille eine bestimmte Richtung vorschreibt. Aber diese Kraft erscheint dem Menschen unserer Zeit als erborgt; er fordert, daß sie durch ein bewußtes Wollen ersetzt werde, in dem sich das eigene, nur sich selbst verantwortliche Ich ausprägt. In der Entwickelung zur sittlichen Freiheit zeigen sich nun ähnliche Zwischenstufen und Gegensätze wie in der zur religiösen. Auch die überkommene Sitte verlangt vom Einzelnen ein gewisses Maß von Überlegung und Anpassung, und dieses Maß wächst mit der Verwickelung der Lebensverhältnisse und mit der Höhe der sozialen Stellung des Einzelnen. Damit beginnt auch die Kritik an einzelnen Vorschriften der überkommenen Sitte, die den lebendigen Bedürfnissen widerstreiten. Im Laufe der Zeit erweitert sich das Gebiet der Kritik: Zweckmäßigkeit der Sitten

und Verfahrungsweisen wird allgemein gefordert. Noch nimmt der Einzelne die überlieferten Ziele des Handelns hin, empfindet es als selbstverständlich, sich in ein gegebenes soziales Ganzes einzuordnen; aber die Mittel, die für dieses Ganze förderlich sind, will er durch eigenes Denken bestimmen. Wohl bleiben im praktischen Leben die meisten auf dieser Zwischenstufe stehen, aber die ethische Besinnung überschreitet sie bald. Jenseits ihrer trennen sich zwei Wege, der Befreiung in der Religion und der Befreiung von der Religion genau entsprechend: der eine führt zur Leugnung jeder sittlichen Verpflichtung, zur absoluten Willkür des eigenmächtigen Ich, der andere zur Ineinssetzung der sittlichen Verpflichtung mit dem Kerne des Ich selbst. In der ersten Richtung liegen bereits alle Bemühungen, das sittliche Verhalten auf den wohlverstandenen Egoismus zu gründen. Sie müssen scheitern, wo ein selbstherrliches Ego seinen Willen den Durchschnittsrechnungen des „Wohlverstands" nicht unterwirft, wo eine mächtige Persönlichkeit sich den anderen überlegen fühlt, oder wo eine leidenschaftliche die Befriedigung des augenblicklichen Triebes auch um den Preis dauernder Unsicherheit erkaufen will. „Alles ist erlaubt" oder es gibt keinen Unterschied zwischen Sittlichem und Unsittlichem — das ist das Ende dieser Entwicklung. Auf dem zweiten Wege wird sittliches Recht und sittliche Pflicht in ähnlicher Weise zunehmend verinnerlicht, wie das auf religiösem Gebiete geschieht. Dieser Parallelismus bedeutet freilich weder Zusammentreffen der gleichen Stadien beider Entwickelungen in den gleichen Geistern, noch logisch notwendigen Zusammenhang der einander entsprechenden Entwickelungsrichtungen. Ursprünglich hatte der Mensch Rechte durch besondere Herkunft oder besonderen Vertrag. Er besitzt sie als Erbe, als äußeres Gut, als ein Fremdes. Weit später erst fordert er als Menschenrecht die Anerkennung seines Ich. Ebenso äußerlich stehen ihm ursprünglich seine Pflichten gegenüber, er schuldet Treue dem, mit dem Geburt oder Vertrag ihn verbinden, Gehorsam seinem Herrn, Schutz seinem Diener. Jede Ausdehnung des Kreises, gegen den er so verpflichtet ist, verinnerlicht zugleich seine Pflichten. Dem Schwachen schuldet der Ritter Schutz, denn er hat seine Stärke von Gott zu Lehen, dem er selbst

als ein Schwacher gegenübersteht. Aber noch diese Vermittelung durch die Gottheit muß überwunden werden. Der freie Mensch hat Pflichten seiner selbst wegen, er ist es sich schuldig, wahr zu sein. Fragt man nun, wo eigentlich der Gegensatz zwischen dieser strengen und verantwortungsvollen inneren Sittlichkeit und der Loslösung von jeder sittlichen Bindung überhaupt seine tiefsten Wurzeln hat, so stößt man auf eine gegensätzliche Überzeugung vom Wesen des Ich. Dies wird auf der einen Seite gleichgesetzt mit den gerade mächtigen Trieben und Wollungen, auf der anderen Seite in einer dauernden gleichgerichteten Einheit gesucht, die alle diese zeitlich wechselnden Antriebe sich unterwirft.

Am schärfsten spitzt sich dieser Gegensatz im Erkennen zu, wo gerade nach der Ausschaltung aller fremden Autorität die Gebundenheit des Ich an eine ihm innewohnende Norm der Entscheidung rein hervortritt. Freiheit des Erkennens ist Voraussetzung aller anderen Freiheiten des Ich; denn um über Recht und Art der religiösen Bindung, um über die Richtung meines Handelns zu entscheiden, muß ich vorher geurteilt haben — mein Urteil also darf durch keinen Zwang gefesselt sein, wenn ich mich auf irgend einem Lebensgebiete frei bestimmen soll. Nun kann äußerer Zwang nur Mitteilung und Ausbreitung der Gedanken hindern; die Fessel aber, von der sich das Denken als solches befreien muß, liegt im Geiste des Denkenden selbst, es ist die Einmischung irgendwelcher nicht der Erkenntnis angehöriger Maßstäbe in die Erkenntnis. Ob diese Maßstäbe persönliche Vorlieben und Abneigungen des Erkennenden, ob es Gebote einer von ihm anerkannten Macht sind, gilt für das Erkennen gleichviel. Ganz augenscheinlich also wird in der Erkenntnis nicht der ganze Mensch befreit, sondern ein Teil, eine Richtung in ihm wird frei und bindet um so mehr das Ganze.

Alles Erkennen ist ein Entscheiden über Wahrheit oder Unwahrheit von Urteilen. Keine Entscheidung isoliert den einzelnen Menschen stärker als diese, keine stellt ihn mehr auf sich selbst und doch ist keine von seiner Willkür unabhängiger. Wer in irgend einer Sache Wahrheit will, der stellt sich dieser Sache allein gegenüber, löst sich los von den Meinungen aller derer, an die sonst im Leben sein Schicksal gebunden ist. Wohl bekümmert er sich um den gleichgerichteten Erkenntniswillen

Anderer, aber auch wenn er die von ihnen gewonnenen Einsichten sich zueignet, ihre Mühen zur Erleichterung der eigenen Arbeit benutzt, sich von ihrer Kritik auf die eigenen Fehler hinweisen läßt, bleibt er doch stets entschlossen, fremde Weisheit nur nach eigener Prüfung anzuerkennen. Bei wem der Wille zur Erkenntnis wirklich durchgebrochen ist, der setzt nie das Wort eines anderen Menschen an die Stelle der eigenen Einsicht. In diesem Sinne ist der Erkennende von aller Tradition frei, eine so große Rolle auch die Überlieferung der Gedanken und Tatsachen in der Wissenschaft spielt. Sobald diese Überlieferung nicht mit dem stillen Vorbehalt aufgenommen wird, daß sie jederzeit nachgeprüft und wenn nötig verworfen werden kann, sobald sie sich zum Maßstabe der Wahrheit aufwirft, vernichtet sie das Erkennen. Darüber darf weder die Gelehrsamkeit täuschen, mit der das Überlieferte angeeignet, noch der Scharfsinn, mit dem es ausgedeutet wird. Dies ist im wesentlichen die Lage des Mittelalters: eine Fülle von Ergebnissen des Erkennens wird überliefert und verarbeitet, dabei treten im Einzelnen vielfach echte und selbständige Wahrheitsentscheidungen auf; in den Grundlagen aber ist der Geist gebunden, d. h., da gebundene Erkenntnis keine Erkenntnis ist, es fehlt hier der echte Wahrheitswille. Daß freilich in dieser Bindung auch eine Schulung und Zucht des Geistes lag, zeigt der Beginn der Befreiungsbewegung sehr deutlich. Auch die Wahrheit sucht man jetzt zunächst durch einen unmittelbaren Verkehr mit höheren Mächten zu erlangen, durch Zauber. Etwas Magisches liegt ja für den gebundenen Menschen stets in dem Gelehrten, der in seiner Zelle sich mit dem fremden Buche einschließt und die unverständlichen Schriften zum Reden bringt, der sich aus der Gemeinschaft der Lebenden loslöst und in die unheimliche Gesellschaft von Toten eintritt. Aber wenn der Forscher selbst die Schranken der Überlieferung dadurch überschreiten will, daß er unmittelbar durch Zauber sich der Wahrheit bemächtigt, so befreit er sich nur scheinbar. Zum wahrhaft Erkennenden wird er erst, wenn er die Sehnsucht des greisen Faust erfüllt, Magie von seinem Weg entfernt und vor der Natur ein Mann allein steht. Die Stellung des Zaubers ist in der Befreiung der Erkenntnis genau die gleiche,

wie in der Befreiung der Religion. Sein Auftreten oder besser Wiedererstarken zeigt, daß die ihn bändigende Tradition geschwächt ist; er selbst jedoch bedeutet nur eine ungeregelte Abhängigkeit, erst seine Überwindung leitet die Freiheit ein. Aber viel tiefer reicht die Analogie zwischen der Befreiungsbewegung der verschiedenen Gebiete. Ganz entsprechend dem Richtungsgegensatze in Religion und Sittlichkeit läßt sich auch hier eine Befreiung des Erkennens und eine Befreiung von den Normen des Erkennens unterscheiden. Das berühmte Wort: „nichts ist wahr, alles ist erlaubt" spricht den Zusammenhang aus. Allerdings ist die Entscheidung zwischen den feindlichen Richtungen auf dem Gebiete des Erkennens leichter und eindeutiger möglich als irgendwo sonst; denn daß das erkennende Ich nicht gleichzusetzen ist mit den zufälligen Antrieben eines individuellen Menschen, darüber kann ernsthaft kein Streit sein. Nicht nur von anderen Menschen löst sich ja der erkennende Mensch los, sondern zugleich von aller Besonderheit seines eigenen Ich. In der reinen Sphäre des Erkennens, nach der er strebt, ohne sie je völlig zu erreichen, wird sogar jeder Unterschied zwischen den verschiedenen Erkennenden aufgehoben: ins Wesenlose versinkt der Name der Entdecker, nur der wahre Satz glänzt in kaltem Licht. So gleicht schließlich der rein Erkennende dem Mystiker, der sein Verhältnis zur Gottheit ganz aus sich selbst heraus bestimmt und sich eben dadurch ganz in die Gottheit verliert.

Der Erkennende also ist frei in seiner Entscheidung und doch aufs strengste gebunden; die Wahrheitsentscheidung ist innerste Angelegenheit meines Wissens und Gewissens — und doch so wenig „meine" Angelegenheit, daß „ich" als dieser einzelne Mensch hier aufhöre zu entscheiden, weil „ich" „der Erkennende" gar nicht mehr „ich", „dieser einzelne Mensch aus Fleisch und Blut" bin. Vor dieser drohenden Vernichtung sucht sich der „ganze Mensch" zu retten und für diese Drohung will er sich zugleich am Erkennen rächen. Darum wirft er die Frage auf, ob es so etwas wie ein Erkennen überhaupt gibt — mit der Absicht, sich von der Erkenntnis zu befreien. Daß dieses Motiv im Skeptizismus mitwirkt, ist freilich nicht von vornherein klar. Die ganz originale und großartige Skepsis

der alten Sophisten hatte wohl eine Tendenz zu dem „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt" hin gehabt, aber ihre Nachfolger im späteren Altertum wandten sich nur müde von der Verantwortung des Erkennens ab und zogen sich entweder auf die Wahrscheinlichkeit oder auf eine blasierte Unerschütterlichkeit zurück. Das wirkte in der Neuzeit nach, und dazu kam ein dem Mittelalter entstammendes Motiv: der Zweifel am Wissen sollte Platz machen für den Glauben. Indessen — der Dogmenglauben war selbst viel zu sehr mit Philosophie durchsetzt, als daß der Zweifel vor ihm hätte Halt machen können. An seine Stelle setzt sich — oft ohne Willen des Zweifelnden — ein mystisches Schauen und Erleben. Und schließlich, bei Nietzsche, enthüllt sich das starke Leben selbst, der Wille zur Macht, als das eigentliche Ich, das sich von der Fessel der Wahrheit befreien will. Darum wirft er den Kritikern und den Männern der Wissenschaft vor: „Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit". Dieser Wille, auch die letzte Schranke des allmächtigen Ich, die Wahrheit, zu überschreiten, steht im entschiedensten Gegensatz zum kartesianischen Zweifel, der gerade ein Mittel ist, durch Abstreifung alles Bezweifelbaren die absolut sichere Erkenntnis zu erlangen. Der Gegensatz zweier Arten von Befreiung des Ich zeigt sich auch hier in schroffster Ausprägung. Descartes geht überall vom persönlichen Leben aus, aber er strebt darnach, um der sicheren Wahrheit willen sich aller persönlichen Besonderheit zu entledigen: die in sich geschlossenste, unmenschlichste Wissenschaft, die Mathematik, ist sein Vorbild. Nietzsche will die Macht der Persönlichkeit erhöhen, die Wissenschaft ist ihm nur ein Mittel, mit der religiösen Überlieferung fertig zu werden; sobald er dies erreicht hat, wirft er die Wissenschaft der Religion nach, als deren Abkömmling er sie erkennen will. Aber dieses Ich hat den langen Atem nicht mehr, der zu Werken befähigt, es täuscht sich durch die Überspannung des leidenschaftlichen Selbstgefühls darüber hinweg, daß es nur noch einzelner Äußerungen mächtig ist. Am Ende des einen Weges scheint dem Ich die Entselbstung, der Verlust der Eigenart, am Ende des anderen scheint ihm die Auflösung, der Verlust der Einheit zu drohen.

II. Kapitel.

Die Zertrümmerung des Ich.

Unbedingte Freiheit des politischen, sozialen, religiösen, geistigen Lebens wurde in den 1840 er Jahren wiederum das Ziel einer wachsenden Zahl von Menschen. Man knüpfte unmittelbar an die große Revolution an, war geneigt, alles seitdem Geschehene als bedeutungslose Episode anzusehen. Ein Kreis von Berliner Literaten, der diese Strebensrichtung mit äußerster Konsequenz verfolgte, nannte sich deshalb auch die Gesellschaft der „Freien". Aber der bedeutendste Denker dieses Kreises, der Mädchenschullehrer Kaspar Schmidt, der unter dem Decknamen Max Stirner schrieb, erkannte als echter Sohn des 19. Jahrhunderts den negativen, darum unbefriedigenden Charakter der Freiheit. So gründlich „der Einzige" mit allem aufräumt, was den Menschen bindet — sein Ziel ist positiv. Darum schreitet er von der Freiheit, die nur ein Los-Sein bedeutet, fort zur „Eigenheit". „Die ‚Freiheit' weckt Euren Grimm gegen alles, was Ihr nicht seid; der Egoismus ruft Euch zur Freude über Euch selbst, zum Selbstgenuß". „Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine Gewalt ist; durch diese aber höre ich auf, ein bloß Freier zu sein, werde ein Eigener". Nicht irgend ein Abstraktum, heiße es nun Staat oder Menschheit oder Freiheit, darf mich beherrschen, auch nicht einer abstrakten Ichheit, einem allgemeinen Leben will ich dienen, vielmehr mein eigenes Leben will ich ausleben; Ich, in meiner Einzelheit und Einzigkeit, bin Mir allein Zweck und Ziel. Merkwürdig, wie naiv dieser scharfe Kritiker an die Festigkeit und Einheit des einzelnen Ich glaubt; David Hume scheint für ihn nicht gelebt zu haben. Oder ist auch dies nur Schein? Das Buch vom Einzigen und seinem Eigentum beginnt und endet mit dem Satze: „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt." Sollte der selbstherrliche Einzige vielleicht — Nichts sein? Es ist doch wohl kein Zufall, daß der Verkünder des „Einzigen" kein Mensch für uns wird, daß er ein Buch bleibt. Vergeblich bemüht man sich, die Maske „Stirner" vom Antlitz des unbekannten Kaspar Schmidt zu lüften. Es gelingt nicht

zu enträtseln, ob er das feste einzelne Ich als unmittelbares Leben anbeten, oder ob er es zunichte machen wollte. Aber — ob mit oder wider seine Absicht, jedenfalls zeigt er, daß der Weg von der Freiheit zur Erfüllung nicht einfach in der Verkündigung des selbstherrlichen und selbstsicheren Ich bestehen kann; denn dessen Herrlichkeit und Sicherheit ist längst zersetzender Erkenntnis zum Opfer gefallen.

Das freie Erkennen darf nirgends Halt machen, alles muß es seinen Normen unterwerfen, es dehnt daher sein Verfahren auch auf das Seelenleben des Menschen aus. Nun fixiert und vereinzelt das Erkennen notwendig seine Gegenstände, um sie dann nachträglich in ebenso fixierte und einzelne Beziehungen zu setzen. Daher zerlegt es auch das Seelenleben in eine Summe isolierter Elemente. Es ist begreiflich, daß zunächst die Seiten des Seelenlebens beachtet werden, die sich dieser Veränderung am bequemsten fügen, nämlich die Vorstellungen äußerer Gegenstände, die von ihren beharrenden Objekten gleichsam Festigkeit zu borgen scheinen. So entsteht das bekannte Schema: wechselnde Vorstellungen, die einander ablösen, die miteinander verkettet sind, und von denen die eine die andere nach Gesetzen hervorruft. Schließlich wird bei David Hume das Ich in ein Bündel von Vorstellungen aufgelöst. Aber auch die gewöhnlichen Korrekturen dieser ersten Ansicht, die etwa neben den Vorstellungen als ebenso vereinzelte Gebilde die Gefühle und Strebungen anerkennen, ändern nichts an der Zersetzung der einheitlichen Person in eine Summe von Einzelheiten, die nur äußerlich in Beziehung zueinander gesetzt werden. Wohl kann der Zergliederer, dessen rein verständiges Interesse ja befriedigt wird, sich dieses Ergebnisses freuen, aber nur wenn in die Zergliederung selbst kein Gefühl sich einmischt. Das aber wird nur in Ausnahmefällen ausbleiben, weil der Gegenstand der Erkenntnis ja hier zugleich das Zentrum aller Gefühle ist. Geschichtlich ist denn auch eine gefühlsbetonte Selbstzergliederung der gefühllosen, wissenschaftlich psychologischen Analyse lange vorausgegangen. Selbsterkenntnis forderte ja die Religion; und die Prüfung des eigenen Lebens an den Normen religiöser Sittlichkeit mußte bei grüblerischen Naturen dazu führen, die Tiefen der Seele zu durchwühlen. So wurde bei

den Vertretern der Befreiung in der Religion, besonders bei den Pietisten des 18. Jahrhunderts die Selbstbeschauung zur Virtuosität ausgebildet, und diese Neigung und Fähigkeit blieb erhalten, auch wo sie sich von ihrer religiösen Basis löste. Wir verdanken ihr Ungemeines: Der Sinn für Reichtum und Feinheit des Innenlebens, der die klassische und romantische deutsche Dichtung auszeichnet, ist hier entsprungen. Die Halbtöne des seelischen Geschehens wurden beobachtet, die Gefühlsbeziehungen zu Menschen und Dingen vertieft und verfeinert. Damit wuchs zugleich die Fähigkeit des Mitlebens, nicht nur Mitleidens, die gewiß nicht selbst Sittlichkeit ist, wohl aber der feineren Sittlichkeit ihr empfindlichstes Instrument schafft. Indessen von Anfang an war mit diesen Segnungen eine Gefahr verbunden. In den Bekenntnissen einer schönen Seele schildert Goethe, wie die fromme und zarte Stiftsdame in sich die Anlage zu allen Verbrechen findet. Ohne es zu wissen, verselbständigt sie dabei die von den herrschenden Willensrichtungen in ihr niedergehaltenen Ansätze. Ganz allgemein wird infolge ängstlicher und aufmerksamer Selbstbetrachtung vieles beachtet und dadurch verstärkt, was sonst unbemerkt schlummerte oder rasch und folgenlos an der Seele vorüberhuschte. Gemäß dem Zwecke religiöser Selbstprüfung war bei den Pietisten die Aufmerksamkeit besonders auf Entdeckung der Sünde gerichtet. Auch wo die religiöse Absicht längst geschwunden ist, besteht die Neigung fort, Bedenkliches, Verbrecherisches oder Krankhaftes in sich zu finden. Aber das ganze Verhalten solchen Entdeckungen gegenüber hat sich verändert. Der Fromme erschrickt über seine Sündhaftigkeit und fühlt dann Gottes Gnade tiefer als je zuvor. Für den Modernen ist eine ästhetische Freude am Mannigfaltigen an Stelle des religiösen Gefühlslebens getreten, und er bildet sich mindestens ein, bei der Selbstbetrachtung einem Naturforscher gleich alle Wertunterschiede auszuschließen. Er findet nun gerade die bedenklichen Seiten seines Seelenlebens interessant, wie sich der Zoologe für eine seltene Giftschlange oder wie sich der Dichter für einen merkwürdigen Menschen interessiert. Nicht mehr ethisch wird das eigene Ich beurteilt, sondern als ästhetisches oder wissenschaftliches Objekt. Der Mensch wird sich selbst objektiv und fremd, er steht

sich gegenüber wie einem Zusammenspiel von vielen Kräften, deren resultierende Bewegung er nur noch beobachten, nicht mehr bestimmen kann. Damit aber ist jene Art der Zergliederung, die vom innersten Anteil an der eigenen Seele und Seligkeit ausging, bei der Teilnahmlosigkeit wissenschaftlicher Analyse angelangt. Da aber das Gefühl, das die selbstprüfende Tätigkeit lenkte, sich nur im Forschen, nicht im Leben unterdrücken läßt, sich vielmehr in der besonderen Richtung auf das Interessante noch deutlich, wiewohl abgeblaßt, wirksam zeigt, so widerstreiten einander Motiv und Ergebnis. Die Gefühllosigkeit ist hier nicht die selbstverständliche Voraussetzung des Erkennenden, sie wird selbst zum Gefühl, zum Gefühl der Öde, der Fremdheit. Nicht als Naturforscher, sondern als Abenteurer durchstreifte der Mensch sein eigenes Inneres; er suchte die unbestimmte Aufregung und fand die bloße Gleichgültigkeit wechselnder Triebe, die bei aller Mannigfaltigkeit einander darin gleichen, daß sie unsere Seele auszumachen und uns doch seltsam fremd zu bleiben scheinen.

Zwei Formen der Zertrümmerung des Ich ergeben sich, denen auch zwei verschiedene Grundstimmungen entsprechen. Der strengen sachlichen Kühle des wissenschaftlichen Psychologen steht gegenüber der Wechsel von Grauen und gieriger Freude, mit dem der ästhetisierende Selbstbetrachter dem Spiele seiner entfesselten Triebe und Neigungen zuschaut. Im Grunde steht der Forscher dem naiven Menschen näher. Ein Kennzeichen des Naiven nämlich ist, daß er niemals an der Einheit der eigenen Seele zweifelt. So radikal nun David Hume die Seele in ein Bündel von Vorstellungen auflöst, sein naives Ich lebt in der Tätigkeit der Analyse fort, die er ausübt, ohne je an sie zu denken. Daher treibt er seine Selbstzerstörung mit leichtem Mute, ohne daß ihm die Gefahr seines Handwerkes offenbar wird. Denn das innerste Selbstgefühl des Forschers gründet sich so fest auf die geistige Arbeit selbst, daß es von deren Resultaten unbedroht bleibt; gefährdet aber werden durch diese Richtung alle Wertunterschiede innerhalb des menschlichen Lebens. Was man sittliche Strenge nennt, erscheint nun als eine Idiosynkrasie, was man sexuelle Perversion nennt, als eine andere Idiosynkrasie, beide in gleicher Weise erklärt

aus dem Zusammenspiel ererbter Triebe und erworbener Vorstellungen. Da man aber nur lebt, indem man wertet, das eine ablehnt und bekämpft, das andere fördert und schützt, so bemüht man sich, aus den reinen Beschreibungen und Verknüpfungen der Wissenschaft das Recht wertender Scheidungen abzuleiten. Unter den mannigfachen Versuchen der Art erscheint einer von prinzipieller Bedeutung. Es ist dem Forscher geläufig, die verschiedenen Varianten einer Eigenschaft bei Exemplaren der gleichen Klasse nach ihrer Größe zu ordnen und einen Mittelwert herauszurechnen. Es scheint plausibel, daß dieses Resultat der Beobachtung und Rechnung zugleich eine Norm liefert; denn es stimmt scheinbar überein mit dem Grundbegriff der aristotelischen Ethik, der rechten Mitte, einem Begriffe, der das alltägliche, sittliche Urteil überall durchdringt. Daß indessen diese Bevorzugung des mittleren Grades, des Häufigsten, unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten durchaus willkürlich ist, zeigt sich in dem Aufkommen anderer Wertungsweisen, die ebenfalls rein quantitativ begründet werden. Alle Bewegung, alle Änderung, also auch aller Fortschritt geht von den extremen Fällen aus, das Durchschnittliche ist mittelmäßig, gleichgültig, der Beachtung unwert. Der auf diesem Boden nicht entscheidbare Gegensatz der Wertungen enthüllt die Absurdität des Unternehmens, aus der wertfremden quantitativen Anordnung entwerteter Produkte der Analyse einen Wert zu gewinnen. Alle solche Versuche beruhen auf ungeprüften Wertungen und Stellungnahmen, denen das wissenschaftliche Rüstzeug nur als Maske dient. Diese ungekannten Voraussetzungen sind oft heilsam für die beteiligten Personen, immer aber unheilvoll für die Klarheit des Denkens.

Dem leidenschaftlichen oder künstlerischen Menschen, der sein Ich zertrümmert, fehlt der Rückhalt der Forschungsarbeit, in der sich immer noch ein naives Ich verbirgt. Sein bedenklicheres Los wurde zuerst in der Generation der Romantiker offenbar, die den zergliedernden Verstand nicht mehr als Kern des Ich empfanden, sondern als lebensfeindliche Kraft haßten und doch den schlichten Glauben entbehrten, der die Selbstprüfung der Pietisten geleitet und begrenzt hatte. Was beim Psychologen als blasse Vorstellung oder abstrakter Trieb er-

scheint, das belebt sich vor der Phantasie des Romantikers und wird zum Gespenst. Unheimlich ist es schon, wenn ein Stück abgetaner Vergangenheit unerwartet auftaucht und den Menschen fremd und doch vertraut anblickt. Die wiedererstandene Helena, der Phorkyas-Mephisto ihre alten Liebesabenteuer vorwirft, sinkt ohnmächtig nieder mit den Worten: „Ich schwinde hin und werde selbst mir ein Idol." Schlimmer aber, wenn die Teile der Seele als selbständige Wesenheiten uns fremd anblicken, wenn gar das Ganze sich gleichsam selbst gegenübertritt und der geängstigte Mensch dem Doppelgänger ins Antlitz starrt. Das naive Gespenst, wie es z. B. noch bei Shakespeare auftritt, ist der Tote: Seine Furchtbarkeit liegt in dem Leben des Gestorbenen, in dem Herüberwirken des einst vertrauten Menschen, der nun in einer unzugänglichen Sphäre weilt. Das romantische Gespenst aber ist Doppelgänger, Teil unserer Seele, der sein eigenes Leben führt. Darum ist es auch so viel grauenhafter als aller naive Spuk; denn die tiefste Fremdheit entsteht, wo die nächste Nähe sein sollte. Gerade diese Vorliebe für die unheimlichen Gewalten in der eigenen Seele verbindet die Romantiker mit den Modernen, gleichviel ob sich diese als Naturalisten oder als Neuromantiker geben. Aber im Naturalisten steckt oft etwas von der wissenschaftlichen Kühle des Naturforschers, in anderen Fällen wieder gibt ihm ein fester Glaube Sicherheit, mag dieser christlich sein wie bei Dostojewski oder die Wissenschaft als Heiland anbeten, wie bei Zola. Das tiefste Grauen vor der Zersetzung des Ich zeichnet auch in unseren Tagen den Neu-Romantiker aus, und — geschult durch Psychologie und Psychiatrie — gibt er sich viel deutlicher Rechenschaft von dem Grund seines Schauers, als es seine größeren Vorgänger tun konnten.

Hugo von Hofmannsthal hat diese zentrale Stimmung einmal in zwei Terzinen ausgesprochen:

„Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt,
„Und viel zu grauenvoll, als daß man klage:
„Daß alles gleitet und vorüberrinnt

„Und daß mein eignes Ich, durch nichts gehemmt,
„Herüberglitt aus einem kleinen Kind
„Mir wie ein Hund unheimlich stumm und fremd."

Diese Verse könnten als Motto vor Hofmannsthals Werken stehen. Der Held seines frühen Dramas „Gestern" vertritt das Recht jedes augenblicklichen Triebes. Das Drama spielt in der Renaissancezeit, aber der innerlich durchaus moderne Held zerlegt nach Art des Psychologen seine Seele in ein „Beieinandersein von tausend Leben". Freilich als seine Frau, die ihn betrogen hat, nach der Entdeckung von ihm fordert, daß er auch bei ihr das „Gestern" vergesse, da erkennt er, wie stark sich das „Gestern" immer wieder in das Heute hineinschiebt. Aber er hat damit nur seine freudige Sicherheit verloren, nicht das aufgelöste Ich wieder geeinigt, daher gewinnt er ein wehmütiges Verständnis für die treulosen Frauen, deren männliches Ebenbild er ja selbst ist. Durch dies zuschauende Genießen der eigenen Zustände wird das Leben schattenhaft wie ein Spiel, bis der Tod an seine Realität erinnert. (Der Tor und der Tod.) Die ganze Haltung der modernen Poesie ist durch diese Zersetzung des Ich beeinflußt. An Stelle der einheitlichen Handlung tritt die Erregung einzelner Gefühle, unter denen die unbestimmtesten, am wenigsten mit Verstandesregungen verbundenen, die primitiven Gemeingefühle des Grauens, der sinnlosen Furcht bevorzugt werden. In seinen Jugenddramen wußte Maeterlinck solche gleichsam gegenstandslosen Gefühle zugleich darzustellen und beim Leser zu wecken. Seine Virtuosität wirkt dabei mit scheinbar primitiven Mitteln. Wo der zentrale Wille gelockert ist, da herrscht der elementare Trieb; es ist aber ein Kennzeichen des primitiven Menschen, daß er Trieb- und Augenblicksmensch ist. Weil die zügellosen Triebe des Barbaren den Bruchstücken des zertrümmerten Ich ähnlich sind, übersetzt Hofmannsthal die Motive der griechischen Tragödie ins Barbarische. Oft genug ist die Ähnlichkeit des überzivilisierten und des barbarischen Menschen bemerkt worden, so von Bourget, wenn er den Zerstörungstrieb in der Liebe beim Primitiven und beim Modernen, aber nicht in den Zeiten des Rittertums, Dantes, Pascals, Racines und Beyles findet. Lamprecht hat diesen Gedanken zum Leitmotiv einer seiner geschichtsphilosophischen Konstruktionen gemacht. Es wird dabei nur übersehen, daß die bewußte Sensationslust, das Aufsuchen des starken Reizes beim Modernen sehr verschieden

ist von der einfachen Hingabe an jeden Reiz beim Primitiven. Auch sind es nur wenige Menschen, die als reiche „Lebemenschen", als künstlerische oder proletarische Zigeuner wirklich ihr Leben von dieser Sensationsgier beherrschen lassen; bei den meisten ist sie Kontrasterscheinung gegen ein Arbeitsleben, das den ganzen Menschen in den Dienst äußerer, unverstandener Zwecke einspannt und nun in den seltenen Mußestunden nichts übrig läßt, als die Sucht nach starken Eindrücken, die dem entleerten Ich doch irgendeinen, obschon nur momentanen, Inhalt geben.

Das Hervortreten von vereinzelten Trieben und Gefühlen, von starken peripheren Reizen wird oft als ein Zeichen zunehmender geistiger Kränklichkeit, als Degenerationserscheinung aufgefaßt. Aber das Eigentümliche dieser Erscheinung ist so keinesfalls zu erklären, mag man sich übrigens zur Frage der Entartung wie immer stellen. Denn nicht das Vorhandensein von Abnormitäten zeichnet die Gegenwart aus; es ist sehr fraglich und durch keine Statistik auszumachen, ob sie nicht im Zeitalter des Kinderkreuzzuges oder in dem der Hexenverfolgungen häufiger waren als heute. Der wesentliche Gegensatz liegt vielmehr in der Art ihrer Deutung. Einst verselbständigte und bekämpfte man unverständliche Abweichungen und Antriebe als feindliche Dämonen — einem uralten Glauben gemäß, der unter theologischer und philosophischer Leitung sich zum System fortbildete. Wo späterhin der Forscher herrscht und die ihm eigene Art von Naivität wahrt, erklärt er jene unheimlichen Zustände als krankhaft und bekämpft sie durch Diät oder Heilmittel. Der Romantiker aber und sein moderner ästhetisierender Nachfolger sucht das starke Erlebnis, von welcher Art es auch sei, er hätschelt daher jene verselbständigten Antriebe, die in den grauen Mechanismus des Seelenlebens Farbe und Bewegung bringen.

Aber je weiter er sich von jeder Naivität entfernt und je leidenschaftlicher und phantastischer er zugleich ist, um so grausamer rächen sich an ihm die aufgestörten Gewalten der Tiefe. Alle die interessanten Untertöne, Nebenwirkungen, Begehrlichkeiten regen sich, machen befreit ihre Ansprüche geltend und schlagen als feindliche Dämonen ihre Zähne in das

Fleisch des Ich, das sie entfesselt hat. Und dieses arme Ich hat die Wehr des Willens mit dem Mikroskop vertauscht. Die einzige Waffe, die es führt, ist das Skalpell, mit dem es sich selbst seziert. Mikroskop aber und Seziermesser sind gefährliche Diener des leidenschaftlichen oder stimmungsbeherrschten Menschen, so ruhig auch der kühle Forscher sie verwendet. Bei empfindlicheren Menschen verwandelt sich das Grauen vor den entfesselten Gewalten der eigenen Seele zurück in das Gefühl der Sündhaftigkeit, aus dem es einst sich entwickelt hatte. Der Zergliederer seiner selbst, der Leugner aller Werte, der sich für den Freiesten der Freien gehalten hatte, flucht nun aller Freiheit und sucht Schutz bei einer Macht, die ihm das Denken verbietet, aus dem seine Qualen stammen. Er wird so viel weiter von sich selbst hinweg getrieben, als sein Vorgänger, der Pietist; denn dieser fand doch nur in sich, was er gesucht hatte; und wie die Sünde, vor der er erschrak, ihm selbst angehörte, so war auch die Gnade, die ihn befreite, zugleich göttlich und Ziel seines Suchens, also ihm nicht fremd. Dem Romantiker und dem Modernen sind die Erzeugnisse seiner Selbstzergliederung wider Willen über den Kopf gewachsen, er ergibt sich daher nicht der Gottheit, die er stets suchte, sondern einer fremden Kirche oder einem fremden System des Aberglaubens, wenn sie nur das weitere Denken verwehren. Schon bei den Bekehrungen der Romantiker tritt dieses Motiv neben anderen hervor, deutlicher aber herrscht es bei einzelnen modernen Künstlern, wie Strindberg oder Huysmans.

Die vielen jedoch, deren Tag in der ewigen Tretmühle ihres Arbeitslebens verrinnt, ohne daß sie einen tieferen Wert der Arbeit gewahren, finden wohl einen äußeren Halt in der Regelmäßigkeit ihres Lebens, aber die Einheit ihres Ich entbehren sie erst recht, oft ohne daß sie es bemerken, weil sie sich ihrer nie bewußt geworden sind. Die dumpfe Leere der arbeitsfreien Zeit wird dann bevölkert mit jenen „Sensationen", jenen „Effekten", die heute auch den Freund der Sammlung immer wieder zerstreuen. Das moderne, zumal das großstädtische Leben zeigt ja überall als Gegenglied einer sehr straffen Ordnung des äußeren Lebens ein wildes, rücksichtsloses Entfesseln

der mannigfachsten Triebe und Begehrungen. Die nicht selbst in diesem Reigen mittanzen, erfüllen doch ihre Phantasie mit seinen Bildern. Robuste und durch Arbeit sich selbst entfremdete Menschen bleiben innerlich unberührt von den Reizen, die sie in Mußestunden kosten, von der Hast der Eindrücke, die an ihren Sinnen vorüberjagt. Aber sie büßen dafür die Fähigkeit tieferen Erlebens überhaupt ein. Zartere und erregbare Naturen flüchten oft in eine der Sekten, die der Seele irgend eine Einheit anbieten und die geliebten Sensationen in Verbindung zu bringen versprechen mit einem tieferen Lebensgehalt. Spiritismus und Heilsarmee holen sich so ihre Rekruten; sie bilden als Massenerscheinungen den Hintergrund zu jenen Bekehrungen der Künstler.

Die Zertrümmerung des Ich zeigte sich für die geistige Gesundheit am wenigsten gefährlich dort, wo sie am bewußtesten gewollt war, beim kühl analysierenden Forscher, und zwar weil hier das forschende Ich, der eigentliche Sitz des Selbstgefühls, nicht von den Schlägen getroffen wurde, die es selbst austeilte. Sobald diese Unzerstörbarkeit eines Kernes des Ich sich dem Denker offenbart, wird ihm über jene ruhige Haltung eines Hume hinaus ein neues Gefühl von Sicherheit und Stärke zuteil. Gerade die Selbstbesinnung des Erkennenden erweist diese Art der Befreiung — die Befreiung im Erkennen, nicht von den Normen des Erkennens — als allein berechtigt. Es ist oft ausgeführt worden, daß alle Skepsis ihre Grenzen hat, daß man weder die Geltung der logischen Grundsätze noch das Recht der Unterscheidung von wahr und falsch bezweifeln kann, ohne sich selbst zu widersprechen. Denn auch der Zweifel soll doch ein Denken, auch der Satz: „es gibt keine Wahrheit“ soll eine Wahrheit sein. Diesen Gedankengang kann man in der Richtung fortsetzen, daß alle Zerstörung von Zusammenhängen durch das Denken nur ein Mittel zur Bildung neuer, denkbeherrschter Zusammenhänge ist. Eben am Ich läßt sich das leicht zeigen. Ich zergliedere mich, finde, daß ich ein Bündel von Vorstellungen bin, zerstöre den scheinbar so festen Zusammenhang meines Wesens, aber ich bilde nun einen neuen Zusammenhang von Vorstellungen, die sich nach bestimmten Gesetzen verketten. Die Einheit dieses neuen

Zusammenhanges liegt in den Erklärungsprinzipien, d. h. an Stelle der Einheit im Erkannten tritt die Einheit des Erkennens. Während ich mich selbst als den Gegenstand des Erkennens zerstöre, brauche ich doch nur auf mich als auf das Subjekt der Selbsterkenntnis zu merken, um meine Einheit wiederzufinden. Absichtlich wurde dieser Überlegung die extremste und gewiß unhaltbare Theorie des Ichs, die Humes zugrunde gelegt. Sie gilt ganz ebenso für andere mehr vermittelnde, psychologische Theorien. Notwendig setzen sie die Einheit des erkennenden Ich voraus.

Indessen, wenn ich genau auf dies Ergebnis achte, so entdecke ich, daß ich zwar eine Einheit wiederfinde, aber nicht die meines persönlichen Ich. Denn alles Persönliche ist ja ins Objekt verlegt worden, die erkennende Einheit bleibt für jeden Erkennenden dieselbe. Man kann das noch anders aussprechen: indem ich mein Erkennen als ein Bilden wahrer Urteile heraushebe aus dem gegen wahr und falsch gleichgültigen Ablauf meiner Vorstellungen, scheide ich einen Teil des Ich als Verwirklicher des logischen Wertes von einem anderen logisch indifferenten Teile ab. Dieser wertgleichgültige Teil umfaßt alle meine besonderen Neigungen, Abneigungen und Erlebnisse und wird direkt wertwidrig, Quelle des Irrtums, sobald er sich in das Erkennen einmischt. Aber die Summe meiner Neigungen, Abneigungen und Erlebnisse, das bin ich doch selbst, sofern ich diese besondere Person bin, dieses durch Vernunft nie aufzulösende Einzelwesen, dieser „Mensch mit seinem Widerspruch". Auf dem zweiten Wege der Befreiung komme ich also zu einer Einheit nur auf Kosten meiner besonderen Wirklichkeit. Ich zerspalte mein Ich in ein wertvolles Zentrum, das mit meiner Eigenart nichts mehr zu tun hat, und in wertlose Abfälle, in denen alles, was mich selbst ausmacht, was mir teuer ist, ausgeschieden wird. Daß dies mehr ist als eine bloße Konstruktion, beweist die Abneigung künstlerischer Naturen gegen die Denkmaschinen, als welche ihnen rein wissenschaftliche Menschen erscheinen.

Geläufiger ist dem unphilosophischen Bewußtsein diese zweite Art der Zerspaltung des Ich bei nichtlogischen Wertschichtungen. Die Idee der Pflicht, auch wo sie gefaßt wird

als den Kern der Person bildend, ist überpersönlich. Wenn man der Person die Sache gegenüberstellt, so kann man den zwei Arten der Befreiung auch zwei Arten der Versachlichung zuordnen. Denn neben dem Wertgleichgültigen vertritt das Wort „Sache" auch den überpersönlichen Wert. Daran denkt man, wenn man von „Sachlichkeit" redet, das meint Marées, wenn er schreibt: „Die Sache ist doch das einzig wahre Band zwischen Männern." Wie in der ersten Richtung der Befreiung und Zertrümmerung, so lassen sich auch in dieser zweiten Stufen unterscheiden. Dort fordert zuerst jedes Ich sein Lebensrecht, dann jeder beliebige Teil des Ich; die demokratische Revolte setzt sich in das Innere des Menschen hinein fort. Hier führt die Besinnung auf die sittliche Autonomie zu einer immer härteren Abstoßung der peripheren Teile des Ich von seinem Kern. Die innere Stimme des lebendigen Gewissens antwortet aus der ganzen Eigenart der Person heraus, die freie Sittlichkeit des Sokrates ist persönlich und attisch zugleich, der stoische Weise schon ist abstrakt, er ist die jeder Besonderheit von Land und Volk, jeder individuellen Anlage und Verbindung gegenüber fremde, ja feindliche Idee des Menschen. Durch Kants kategorischen Imperativ scheint gar das abstrakte denkende Ich, das bei jeder Handlung ausdrücklich von der Eigenart des Handelnden absieht und nach allgemeinen Grundsätzen entscheidet, zum sittlichen Kerne der Person zu werden, so daß diese ganz persönliche Ethik ins Unpersönliche umschlägt. Wenigstens dann verbindet sich mit dem kategorischen Imperativ diese Folge, wenn aus ihm — wie bei Kant selbst — die einzelnen Regeln des sittlichen Verhaltens abgeleitet werden sollen. Schon in Schiller und Goethe sträubte sich daher der künstlerische Sinn für persönliches Leben gegen diese schematisierende Forderung.

Ganz ähnlich verläuft eine Entwicklungslinie in der Religion. Der schlichtfromme Christ wendet sich an den Vater Gott mit allen seinen individuellen Nöten, er kommt zu Gott wie der verlorene Sohn der Parabel, zeigt seine wundgelaufenen Füße, zeigt die Runzeln, die Leben und Sünde in sein Gesicht gegraben haben. Er glaubt an eine persönliche Unsterblichkeit, hofft auf ein Jenseits, in dem er sein ganzes Ich nur ver-

klärt und gereinigt wiederfinden wird. Der Mystiker dagegen wirft alle Sonderart ab als eine Hülle, er zieht sich zurück in das Innerste seiner Seele, in jenes „Fünklein", das eins ist mit der Gottheit, eins auch mit dem „Fünklein" jeder anderen Seele. Schon die erkenntnistheoretisch begründete Unsterblichkeitslehre des Altertums war ähnlich vom Persönlichen zum Unpersönlichen fortgegangen. Für Platon war die Einzelseele als Träger des Erkennens unsterblich, Aristoteles beschränkte diese Ewigkeit auf den Teil der Seele, der allein das reine Erkennen ausübt, auf den „tätigen Verstand", den er durchaus folgerichtig als in allen Erkennenden identisch annahm.

Ein großer Teil der Gegnerschaft gegen die Lehre von Werten, die im Ich begründet, doch über dem Belieben des einzelnen Ich stehen, beruht auf dem Mißverständnis, als handle es sich auch hier um eine Fesselung des befreiten Ich durch fremde Autorität. Die Zurückweisung solcher Einwände gelingt ohne jede Schwierigkeit. Denn die Einheit des Ich kann gar nicht gewahrt werden, wenn die wechselnden Triebe und Neigungen das wahre Ich bilden und ein Recht auf Freiheit besitzen sollen. Mit viel tieferer Einsicht hat Stirner in jeder Forderung eines „wahren Ich" eine Zerstörung der Eigenheit gesehen. Ich darf Mich nicht suchen, wie es das Christentum und die moderne Humanität in gleicher Weise fordern, sondern Ich muß Meiner gewiß sein. „Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: in der alten gehe Ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus, in jener sehne Ich Mich nach Mir, in dieser habe Ich Mich und mache es mit Mir, wie man es mit jedem anderen Eigentum macht, — Ich genieße Mich nach meinem Wohlgefallen. Ich bange nicht mehr ums Leben, sondern ‚vertue' es." Darum setzt sich in jener alten Auffassung etwas anderes, ein „wahres Wesen" an die Stelle von Mir — und dieses wahre Wesen ist unlebendig, ist „Spuk", „Gespenst" — es mag sich wie immer verkleiden. Es genügt nicht, wenn man gegen Stirner die Zertrümmerung des rein individuellen, ungebundenen Ich in seine — im Grunde doch auch unpersönlichen „gespenstischen" — Triebe anführt, man muß zeigen, daß die Einheit des „wahren Ich" das Individuelle,

die „Einzigkeit“ nicht als etwas Fremdes ausstößt, sondern zu einem Ganzen organisiert. Nur so wird man den Ansprüchen der konkreten Person gerecht, die sich sonst gerade von den abstrakten Forderungen der reinen Erkenntnis, Sittlichkeit, Mystik mit Vernichtung bedroht fühlt.

III. Kapitel.

Der Wiederaufbau des befreiten Ich.

(Die bewußte Persönlichkeit.)

In der Befreiung wie in der Zertrümmerung des Ich gebührt dem Erkennen die zentrale Stellung. Frei nach seinem Willen sich entscheiden kann nur, wer weiß, was er will; und keine Entscheidungsart duldet so wenig äußeren Zwang, wie die über wahr und falsch. Auch die innere Gesetzlichkeit, die die freie Entscheidung der Willkür entzieht, wird im Erkennen deutlich offenbar. Das Erkennen endlich zerteilt das Ich in einzelne Vorstellungen und Triebe oder zieht es in eine unpersönliche Einheit zusammen. Es ist notwendig, die Bedeutung und die Grenzen dieser zerstörenden Macht des Erkennens zu verstehen, wenn die Möglichkeit eines Wiederaufbaues des zertrümmerten Ich untersucht werden soll.

Die Logik oder Erkenntnistheorie erscheint so von einer Seite her, von der man sie sonst nicht zu sehen gewohnt ist. Zur Untersuchung des Erkennens treibt hier eine Not, entstanden durch die Einwirkung der Erkenntnis auf das Leben. Gewiß ist dieser Ausgangspunkt ungeeignet, wenn man die Grundsätze der Logik streng formulieren will; aber besser als irgend ein anderer vermag er deutlich zu machen, daß auch diese abstraktesten Teile der Philosophie mit dem Leben verknüpft sind. Indessen der Genius der Logik verlangt als Huldigung, daß sogleich die Frage sich verallgemeinere. Bisher hatte sich gezeigt: Sobald das Ich sich selbst zu erkennen sucht, wird es sich entfremdet; es zerfällt dann in eine Summe von nur äußerlich verbundenen Elementen, deren jedes zu einem gleichgültigen Etwas herabsinkt, oder es konzentriert sich in einen Kern, der allen Individuen gemeinsam ist und gerade das

Individuelle als gleichgültige Schale abwirft. Darin stimmen beide Richtungen miteinander überein, daß sie die Eigenart des Einzelmenschen entwerten, ja entgeistigen. So ausgesprochen erscheint dies als besonderes Beispiel eines allgemeineren Satzes: Alles Rationalisierte ist entgeistet. Die Zahl, dieser Triumph des Geistes, ist zugleich absolut geistlos, daher man das Durchlaufen der Zahlenreihe als Schlafmittel empfiehlt. Ebenso zerstört die Physik alles Leben der Körperwelt — und Leben ist Vorstufe des Geistes — ein Haufe toter Atome bleibt übrig. Das Nämliche gilt im praktischen Verhalten: Alle die Mittel, durch die es dem Verstande gelungen ist, Wirtschaft, Gesellschaft und Staat zu ordnen, sind Gifte für den Geist. Geistlos ist die Fabrikarbeit, geistlos das Geld, geistlos die moderne Armee, geistlos die bureaukratische Verwaltung. Wo der Verstand herrschen will, braucht er einen Stoff, der seinen Gesetzen sich fügt, der nicht mit eigensinniger Lebendigkeit sich gegen die aufgedrungene Form sträubt. Es sieht aus, als ziehe der herrschende Verstand allen Geist und alles Leben in sich zusammen und entseele dadurch die Dinge. In der Tat: die Zahl ist geistlos, während die Zahlentheorie von höchster Geistigkeit ist; in den Physiker scheint der Geist der Natur übergegangen zu sein, in den Heerführer der Geist des ganzen Heeres, in den kaufmännischen und technischen Leiter der Geist einer großen Fabrik.

Begründen läßt sich dieser Tatbestand durch die Natur des Denkens als eines Arbeitens mit festen, gegebenen Elementen. Fordert doch die Identität, diese oberste Grundform alles Erkennens, unveränderliche Denkinhalte, während Geist und Leben stets Neues erzeugen. Der Verstand will auch die Veränderung aus bestimmten Gesetzen ableiten, die an festen Gebilden gelten; seine höchsten Triumphe feiert er, wenn er diese Gebilde aus gleichen Elementen zusammensetzen und daher durch Rechnung beherrschen kann. Volle Gleichheit der Elemente aber schließt ihre inhaltliche Verschiedenheit aus; und da ein Inhalt, der sich von keinem andern mehr unterscheidet, überhaupt in seiner inhaltlichen Eigenart nicht mehr bestimmbar ist, so ist Inhaltlosigkeit der Elemente im Grunde das Ideal, dem der Verstand zustrebt. Denkt man sich dieses Ideal soweit

erreicht, wie überhaupt möglich, so bleibt den Elementen als letzter Inhaltsrest die vom Geiste unabhängige Gegenständlichkeit als solche, das abstrakte Gegenüber des Geistes. Sie sind zugleich ganz gehorsames und ganz totes Material, idealer Stoff zu beliebiger Fabrikation. Kein System der Philosophie hat diese tötende Kraft des Denkens so extrem zum Ausdruck gebracht, wie das des Thomas Hobbes; denn dessen „Sensualismus" ist in der Tat ein Rationalismus, der sein eigenes Zentrum, die Ratio, vergessen hat. Wenn aber der Rationalismus den Punkt übersieht, in dem sich für ihn alle Geistigkeit konzentriert, so bleibt nur noch der Stoff des Rechnens übrig, und mit großartiger Naivität wird Welt und Leben aus diesem Stoffe gebaut.

Der Rationalismus eines Descartes unterscheidet sich von der Lehre des Hobbes wesentlich dadurch, daß er das Denken selbst zum Zentrum macht; die ganze übrige Welt aber entseelt er ebenso wie dieser. Trotzdem scheint sich hier in der Lebendigkeit des Denkens ein Mittel zu bieten, die Welt wieder zu verlebendigen, besonders wenn der Rationalismus zu der Konsequenz fortschreitet, auch den Stoff des Erkennens aus dem Denken abzuleiten. Auch das Erkannte wird dann Erkennen, der Geist verleiht den entgeisteten Dingen die eigene Geistigkeit. Auf verschiedenen Wegen haben die größten Systematiker der Neuzeit, Leibniz und Hegel, eine solche Vereinigung von Rationalität und Lebendigkeit zu erreichen versucht, beide vergeblich. Leibniz wähnte, aus bloßen Identitäten neue Wahrheiten erzeugen zu können, Hegel war überzeugt, ein konkretes Denken zu besitzen, durch das er mit dem Weltgeist selbst eins wurde. Aber nicht einmal diese Irrtümer über die Natur des Denkens können hindern, daß die Unlebendigkeit des Geisterzeugten auch in diesen Systemen hervortritt, sobald man sie zu Ende denkt. Die Monadologie verwandelt die Welt in einen Zusammenhang von Spiegeln, die einander gegenseitig abbilden; in bloße Spiegelung von Spiegelbildern wird alles lebendige Geschehen gespenstisch aufgelöst. Hegel entwertet, so sehr er sich gegen diese Konsequenz sträubt, schließlich doch die Individuen zu Marionetten des Weltgeistes und konzentriert den Geist so stark in sich,

daß streng genommen alle Entwickelung mit seinem eigenen System, weil es die Gottheit begreift, enden müßte.

Wenn so der Rationalismus versagt, scheint Individualität und Leben doch nur durch den Sensualismus gerettet werden zu können. Dieser beginnt sich von seiner rationalistischen Umstrickung zu lösen, sobald er die Verschiedenheit der lebendigen Empfindungen von den toten Atomen des Physikers bemerkt. Berkeley ist der eigentliche Träger dieses Umschwunges, weil er vom Sensualismus her die moderne Mathematik und Physik bekämpft und volles Gefühl für die farbige Wirklichkeit des sinnlichen wie des religiösen Lebens besitzt. Die gleiche Richtung führen in Deutschland Hamann und Jacobi weiter. Aber noch fehlt die Einsicht, daß auch die einzelnen Empfindungsqualitäten schon stark rationalisiert sind, oder sie bleibt doch in Rätseln und Gefühlen verborgen. Erst die Romantik setzt die organische Einheit mit vollem Bewußtsein den Produkten der Analyse entgegen. Ihr Philosoph, Schelling, fordert daher der diskursiven Verständigkeit gegenüber eine intellektuelle Anschauung. Weil jedoch diese Anschauung intellektuell ist, bleibt die oberste Denkform, die Identität, der Grundpfeiler des Systems.

Ein Denker unserer Tage, Henri Bergson, führt diese Entwickelungsreihe zu ihrer Selbsterkenntnis, indem er es wagt, auch die Forderung der Identität zu negieren und dadurch seine Intuition von aller Intellektualität zu lösen. Während alle Sensualisten vor ihm einzelne Empfindungen voraussetzen, ist es ihm klar, daß diese Unterscheidung und Vereinzelung ein Werk des Denkens ist. Ebensowenig macht er mit Schelling die Identität zum Gipfelpunkt. Er gibt ihr vielmehr, ebenso wie allem Unterscheiden und Vereinzeln, eine rein praktische Bedeutung, er spricht damit dem logischen Denken das Recht ab, über Leben und Individualität mitzureden. Wie aber nun überhaupt eine Erkenntnis möglich sein soll, woher die Normen einer Entscheidung über wahr und falsch kommen, darauf vermag dieser extreme Irrationalismus keine befriedigende Antwort zu geben; denn man täte ihm doch unrecht, wenn man meinte, daß er nach Art der romantischen Reaktion einfach die Überlieferung an Stelle des Denkens setzen wolle. Auch der Irrationalist

entscheidet theoretische und praktische Fragen aus freier Selbstbestimmung, nur daß er die Normen dieser Bestimmung nicht dem Verstande, sondern einer unmittelbaren Anschauung entnimmt. Man kann sein Motiv und zugleich seine Schwäche noch besser verstehen, wenn man von der Aufgabe der Philosophie ausgeht, Wahrheit über das Ganze des Lebens zu gewinnen; denn sichere Wahrheit gibt es für den Menschen nur in einzelnen Urteilen mit bestimmten Begriffen. Je ernster das Wahrheitsstreben ist, um so eher führt es zu einer dem Philosophen schmerzlichen Beschränkung. Auch die Philosophie unterliegt dem Schicksal, ein abgegrenztes Sondergebiet zu erhalten, nur daß sie sich nicht auf einen engen Stoff wie die Einzelwissenschaften, sondern auf die wenigen, sichersten Grundsätze alles Erkennens konzentriert. Von Descartes über Kant zur modernen Erkenntnistheorie läßt sich diese Richtung verfolgen, aber immer wieder wird sie durch den in allen Philosophen lebenden Willen nach weltumfassender und lebengestaltender Wahrheit von ihrem strengen Wege abgelenkt. Wo dieser Wille über das wissenschaftliche Streben nach sicheren Sätzen triumphiert, da entstehen Systeme, die die Sicherheit aufgeben zugunsten der Fülle. In der Bewußtheit dieses Opfers unterscheidet sich Bergson von allen seinen Vorgängern, noch von Schelling.

Mut auf ihrem Wege der Erkenntnis verleiht allen Irrationalisten das Vorbild des Künstlers. Auch im Künstler tritt ja der Geist frei und selbstbewußt der Welt gegenüber und doch zersetzt er hier die lebendige Fülle nicht, sondern schafft selbst ein lebensvolles Ganzes. Man erinnert sich nun, daß auch die großen Entdeckungen der Wissenschaft aus genialer Intuition entspringen und so in ihrer Entstehung den Kunstwerken verwandt sind. Aber man vergißt dabei, daß das Ziel in beiden Fällen verschieden ist und daß diese Verschiedenheit auch die Art bestimmt, in der von verwandtem Anfange aus wissenschaftliches und künstlerisches Schaffen sich entwickeln. Das Erlebnis des Künstlers, aus welchem sein Werk entspringt, ist der Mitwelt und dem Leben verflochten. Das Werk soll mit der Fülle des Erlebens geschlossene Ganzheit und Klarheit verbinden; es erlangt diese, indem es sich in sich abschließt, sein inneres Leben

einheitlich organisiert, auf Verbindung mit der außerkünstlerischen Welt verzichtet. Die wissenschaftliche Intuition aber opfert ihre Ganzheit und Anschaulichkeit der sicheren Geltung für eine außer ihr liegende Wirklichkeit. Diese Sicherheit läßt sich nur gewinnen, wenn die Einheit der Anschauung in einzelne Urteile zerlegt und jedes von ihnen genau geprüft wird. Auch wissenschaftliche Entdeckungen können genialer Anschauung entspringen — aber sie gliedern sich der Wissenschaft erst ein, nachdem sie Genialität und Anschaulichkeit abgelegt haben.

Gemeinsam aber ist der Wissenschaft und der Kunst, wie allem menschlichen Schaffen überhaupt eine Grenze gesetzt: der Geist kann seinen Stoff nicht aus dem Nichts erzeugen, er muß ihn irgendwie aufnehmen. Nur macht sich dieser Zwang in der Kunst nicht so fühlbar, weil der Künstler frei verfügt, was er aufnehmen will, also den Stoff wählen kann nach den Bedürfnissen seiner Form. Trotzdem steckt in der inneren Notwendigkeit des Kunstwerkes ein zugleich gebändigtes und anerkanntes Eigenrecht des Stoffes.

Die Einheit von Stoff und Form gelingt dem Künstler dadurch, daß er einen begrenzten Stoff isoliert. Er braucht nun nur auf dessen innere Bezüge Rücksicht zu nehmen; zur Welt des Dramas etwa gehört immer nur das, was der Dichter unter die Voraussetzungen seiner Handlung und seiner Charaktere aufzunehmen für gut befunden hat. Innerhalb dieses Rahmens aber entwickelt sich Charakter und Situation nach der ihnen innewohnenden Notwendigkeit. Weil der Künstler das Recht hat, seinen Stoff zu wählen, vermag er Stoff und Form zu voller Einheit zu verschmelzen. Alle die Ausdrücke, die wir von ihm brauchen, Wahl des Stoffes, Durchsetzung der Form, Anpassung von Form und Stoff aneinander, treffen gerade für die eigentlich künstlerischen Teile seines Schaffens nicht zu. Sie stammen aus einer wissenschaftlichen Zerlegung seiner Einheit, aus einer Analyse, die freilich ihr reales Gegenbild in den bewußteren, mehr arbeitsartigen Teilen seines künstlerischen Schaffens hat. Da der Künstler nur das anzuerkennen braucht, was den Geist seines Werkes ausmacht, so ist Anerkanntes und Beherrschendes im vollendeten Werke eins. Aber die Zweiheit,

und damit die Möglichkeit des Konflikts offenbart sich darin, daß diese vollendete Einheit einem Kampfe entstammt, in dem der Künstler den „spröden" Stoff dem Geiste erst unterwerfen, den „nur gedachten" Plan in blühendes Leben verwandeln mußte.

In der Wissenschaft vermag auch das vollendete Werk die Zweiheit von beherrschender Form und anzuerkennendem Stoff nicht zu überwinden, schon weil es in der Wissenschaft ein fertiges Werk gar nicht gibt. Denn der Isolierung, der allein das Kunstwerk seine fraglose Geschlossenheit verdankt, ist die Wissenschaft feindlich. Erst dadurch, daß er sich dem großen Zusammenhange wahrer Sätze eingliedert, bewährt der einzelne Satz seine Wahrheit. Darum tritt hier Herrschaft und Anerkennung der Eigenart des Beherrschten auseinander und gegeneinander, ganz ebenso wie im praktischen Verhalten zu Menschen und Dingen. Denn Herrschaft fordert vom Beherrsch'en Unterwerfung, also Aufgeben seiner Eigenart. Aller Herrschaft Ideal ist die Schöpfung, d. h. das Beherrschte soll sein Dasein erst von dem Herrschenden empfangen. So kann sich der Herrscherwille in Wut gegen das nicht von ihm Geschaffene, in Zerstörungstrieb verkehren; vielleicht ist der Cäsarenwahnsinn, der sich am Töten als solchem berauscht, eine verzweifelte Entartung schöpferischen Herrscherwillens. Unser Erkennen ist Beherrschen, weil es nicht Schaffen sein kann, und es kann nicht Schaffen sein, weil es überall auf einen fremden Stoff angewiesen ist. Dieser Stoff muß irgendwie aufgenommen werden in das Ziel des Erkennens. Seine aus keiner Erkenntnisform ableitbare Eigenart muß anerkannt werden, es wird also vom Erkennen eine Einheit gefordert, die Anerkennung und Herrschaft zugleich einschließt. Da nun die Wissenschaft dieses Ziel nicht, wie die Kunst, dadurch erreichen kann, daß der herrschende Formwille frei das und nur das aus dem Stoff heraushebt, was seiner Herrschaftsform sich willig fügt, so treten die beiden Teilziele, Herrschaft und Anerkennung, auseinander und verwirklichen sich in verschiedenen Wissenschaften. Ganz nach Beherrschung — ob auch auf Kosten des beherrschten Lebens — strebt die moderne Naturwissenschaft. Man hat die tötende Wirkung, die diese Wissen-

schaft auf ihren Stoff ausübt, daraus abgeleitet, daß sie allgemeine Erkenntnis will, man hat an Goethes Wort von der tötenden Allgemeinheit erinnert. Indessen Aristoteles ordnet die Natur allgemeinen Begriffen unter, ohne sie zu entseelen. Seine allgemeinen Begriffe sind Begriffe von Leben und Entwickelung, und er wähnt, daß die Lebendigkeit des Begriffsinhaltes in den Begriff selbst überfließt. Diese aristotelische Wissenschaft scheitert daran, daß ihr Allgemeines nirgends eine wirkliche Beherrschung des Besonderen erlaubt. In der Quantifikation aller qualitativen Unterschiede, in der Auflösung aller Ganzheiten in Teile und Beziehungen, die nur von den Teilen abhängen, hat die moderne Naturwissenschaft die Mittel entdeckt, das Besondere durch das Allgemeine wirklich zu beherrschen, aber freilich erst, nachdem sie es getötet hat. Gewiß, der Naturforscher unterwirft sich der harten Mühe, auch die feinsten Besonderheiten seines Gegenstandes zu erkennen, aber nur um diesen Gegenstand recht vollständig seiner Konstruktion unterwerfen zu können. Ganz anders verfährt der Historiker, der sich in seinem Gegenstande aufgibt, der alle auffassenden Kräfte seines Geistes, soweit immer möglich, seinem Gegenstande anzuähnlichen strebt. Die Ziele, die Aristoteles miteinander erreichen wollte, verteilen sich nun auf verschiedene Zweige der Wissenschaft; die Naturwissenschaft erstrebt Herrschaft und verzichtet auf Leben, die Geschichte strebt nach Erkenntnis individuellen Lebens und verzichtet auf Herrschaft. Die Philosophie kann sich mit diesen Einseitigkeiten nicht begnügen, immer wieder muß sie suchen, Herrschaft und Leben zu vereinigen. Je nachdem aber das eine oder das andere überwiegt, wird sie sich näher zu der einen oder der anderen Gruppe von Einzelwissenschaften hingezogen fühlen. Goethe sagt einmal, daß der Philosoph alles sich selbst gleichstelle. In dieser Anerkennung des gleichen Rechtes hat die Geschichte etwas Philosophisches, während doch das bloße Nebeneinander in ihr, das Stehenbleiben bei der Anerkennung des Einzelnen, durchaus unphilosophisch ist. Umgekehrt ist die mathematische Physik philosophisch ihrer Form nach als vollkommen beherrschtes System, unphilosophisch ihrem Gehalt nach als Beherrschung des Fremden und Toten.

Wenn die Philosophie den heroischen Wahn aufgibt, schaffen zu können, wenn sie den bewunderungswerten Irrtum der Rationalisten, die Welt aus den Gesetzen des Denkens zu erzeugen, als Irrtum einsieht, so muß sie sich zum Ziele setzen, Anerkanntes geistig zu beherrschen, sich dem gleichzustellen, was sie beherrschen will. Dieser strenge Verzicht, aus Vernunftformen Inhalte zu erzeugen, wird sogleich dadurch belohnt, daß nun eine lösbare Aufgabe sich zeigt: von den Forderungen der Vernunft her ist aus dem Chaos des Gegebenen ein abgestuftes System des Anzuerkennenden aufzubauen. Dabei bedeutet anerkennen nicht etwa nur die Eigentümlichkeiten eines Gegebenen als unableitbar erkennen und daher als solche dem System der Erkenntnisse einfügen oder praktisch benutzen, sondern diesen unableitbaren Eigentümlichkeiten selbst eine Stelle im Wertgefüge anweisen.

Ganz analoge Gegensätze weist die Gestaltung der Lebensverhältnisse auf. Der reine Techniker will Herrschaft, er benutzt die Eigenschaften der Dinge und Menschen als bloßen Stoff; so macht unsere Technik alles aus allem: Papier aus Holz, Kleider und Brennmaterial aus Papier, Farben aus Teer, so wird der Mensch ein auswechselbares Rad in dem Arbeitsgange der Fabriken und Bureaus. Dieser Großmacht steht als ohnmächtige, aber verbreitete Stimmung gegenüber eine Hingegebenheit an Menschen und Dinge, wie sie sind, eine Stimmung, die jeden Eingriff als Unrecht empfindet, die sich scheut, einen Baum gerade zu richten oder ein Moos zu entfernen, den Wünschen eines Kindes entgegenzutreten oder die Neigung eines Jünglings zu einem Beruf ihm als falsche Tendenz zu verleiden. Nur daß in der Lebensarbeit die verschiedenen Richtungen sich nicht nebeneinander, in gesonderten Gebieten durchsetzen dürfen, wie dies in den Einzelwissenschaften geschieht. Hier vielmehr zeigt sich an jeder einzelnen Stelle sofort als gefordert, was in der Wissenschaft erst der höchsten, philosophischen Einheit zukommt: es soll das in seinem Werte Anerkannte beherrscht, d. h. einem wertvollen Ganzen eingegliedert werden, ohne seine Eigenart und seinen Eigenwert zu verlieren.

Das Zentrum der Lebensgestaltung ist die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, dabei treten die von der Erkenntnis

geschiedenen Teile, die vereinzelten, entwerteten Vorstellungen und Antriebe und das überindividuelle, vereinheitlichende Zentrum, in eine neue Beziehung zueinander. Das Zentrum wird zur besonderen Aufgabe für das einzelne Ich, es besondert sich selbst gemäß der Sonderart gerade dieses Ich; und indem die Eigentümlichkeiten des einzelnen Menschen auf das überindividuelle Zentrum bezogen werden, erscheinen sie nicht mehr als wertgleichgültige Eigenschaften, sondern als Anlagen zum Wertvollen oder Wertwidrigen, die gepflegt oder unterdrückt werden sollen. Erst von dieser Aufgabe her läßt sich der Begriff „Persönlichkeit" bilden. Das überindividuelle Zentrum des Ich stößt nun die einzelnen Triebe nicht mehr als wertwidrig aus, noch benutzt es sie als bloßen wertfremden Stoff, sondern es will ihr ungeordnetes Neben- und Gegeneinander in ein gegliedertes Ganzes verwandeln, in dem jedem Teile zugleich Eigenrecht und Bedeutung für das Ganze zukommt. Ein so organisiertes Ich nennen wir eine Persönlichkeit und soweit sie sich dieses Aufbaues bewußt geworden ist, eine bewußte Persönlichkeit.

Als bloße Aufgabe indessen kann das organisierte individuelle Ich sicherlich nicht verstanden werden; denn jene „Aufgabe" ließe nicht einmal den Beginn einer Lösung zu, wenn nicht jene Einheit in irgend einer Weise schon vorausgesetzt würde. Die Schwierigkeit in dem so geforderten Begriffe einer „angelegten" „natürlichen" persönlichen Einheit beruht darauf, daß er weder von der Mannigfaltigkeit des Gegebenen noch von der Einheit des Zentrums her erfaßt werden kann. Die Mannigfaltigkeit zeigt während des Erlebens einzelne nacheinander ablaufende und ineinander übergehende Erlebnisse, bei rückschauender Betrachtung einzelne nebeneinander stehende mehr oder minder dauernde Eigenschaften; das Zentrum gibt Einheit, aber je reiner von Gegebenheiten es gedacht wird, um so mehr nur eine von besonderen Eigenschaften entblößte, überindividuelle Einheit. Aber erfolgt nicht diese Trennung des Zentrums und der Mannigfaltigkeit unter der Herrschaft von Erkenntnisformen, die dem Seelenleben, diesem Mutterboden der Persönlichkeit, unangemessen sind? Auch wer aus sachlichen oder methodologischen Gründen geneigt ist, bei der

wissenschaftlichen Erforschung des Seelenlebens von den einzelnen seelischen Zügen und Vorgängen auszugehen, muß doch anerkennen, daß sie zu einer Einheit vereinigt sind, erstlich insofern, als jeder seelische Vorgang einem und nur einem individuellen Seelenleben angehört, zweitens insofern, als sich die Vorgänge desselben individuellen Seelenlebens gegenseitig in ihrer inhaltlichen Eigenart beeinflussen. Dieser Einfluß ist aber seinem Grade nach verschieden stark. Es gibt Teile des Seelenlebens, wie z. B. gewisse Träume, die wir sogleich vergessen; ihnen fehlt, obwohl sie selbst ihrem Inhalte nach von unseren früheren Erlebnissen bestimmt sind, doch fast jede Nachwirkung auf das, was ihnen folgt. Die moderne Psychologie ist auf Zustände aufmerksam geworden, die sich vom Zentrum des Ich gleichsam abspalten, aber schon die älteste Beobachtung lehrt einen Kummer, der uns ganz erfüllt, unterscheiden von einem augenblicklichen Ärger, der sich in einer Affekthandlung entlädt und verbraucht. So zeigt sich die Notwendigkeit, einen Kern der seelischen Einheit von ihren peripheren Teilen zu unterscheiden, ohne daß doch strenge Grenzen zwischen beiden beständen. In allen diesen Eigentümlichkeiten erweist sich das Seelenleben als übereinstimmend mit dem organischen Leben, dem es ja eingegliedert ist.

Der zerlegenden Tendenz der modernen Naturwissenschaft, die gleichartige und gleich wertfremde Teile an Stelle gegliederter Ganzen setzt, ist auch der Organismus unterworfen worden. Ob sich die Biologie mit dieser Zerlegung begnügen soll, oder ob sie daneben noch vereinheitlichende Faktoren als Mittel der Erklärung einführen muß, ist eine vielumstrittene Frage, die nicht in diesen Zusammenhang hineingehört. Soviel aber steht fest, daß bereits die Abgrenzung des Organismus als des Gegenstandes der Biologie eine Einheit voraussetzt. Die Grundeigenschaften dieser Einheit geben Analogien für die Bestimmung der Begriffe „Person“ und „Persönlichkeit“.

Die materiellen Teile eines Tieres werden im Stoffwechsel stets durch neue ersetzt; trotzdem bleibt ein Organ, etwa ein Muskel, als „derselbe“ erhalten, weil seine Leistung für den Haushalt des Körpers und teilweise auch seine Form im Wechsel der Stoffe dauert. Diese Unterordnung unter das Ganze ist

für verschiedene Teile desselben Organismus und ebenso für die Teile verschiedener Organismen verschieden eng. Man pflegt solche Lebewesen als „höhere" zu bezeichnen, bei denen die Einheit ausgeprägter und damit zugleich die Verschiedenheit und gegenseitige Unersetzlichkeit der Organe deutlicher ist. Dieses „höher" kann entweder nur die weitere Entfernung von den „Anfängen" des Lebens bedeuten, oder es kann eine Wertunterscheidung einfließen, weil die Enge der organischen Einheit und die verschiedene Leistung ihrer Glieder Vorbedingungen der Persönlichkeit und damit der Wertverwirklichung sind. Im Sinne der Erhaltung der organischen Einheit sind deren Teile um so wertvoller, je notwendiger für das Leben und je unersetzlicher ihre Funktion ist, das Herz also wichtiger als ein beliebiger Muskel, der Muskel wichtiger als ein Stück Epidermis, Schleimhäute wichtiger als Haare. Natürlich läßt sich keine lineare Wertabstufung der Organe aufstellen, da zum Leben des Ganzen eine Vielheit von Organen nötig ist.

Diese Abhängigkeit des Ganzen von seinen bestimmt gestalteten und funktionierenden Teilen macht dieses Ganze zugleich hinfälliger. Bei den niedersten Lebewesen können die untereinander gleichartigen Teile sich leicht voneinander trennen, Wachstum und Vermehrung gehen ineinander über, kein natürlicher Tod endet dieses gleichförmige Leben. Noch die höhere Pflanze vermag durch Wurzelsprosse oder ähnliche Vermehrungsarten ihr Dasein gleichsam unterschiedlos fortzusetzen, noch bei ihr können die einzelnen Teile, obwohl nicht mehr untereinander gleichwertig, einander doch vielfach in ihrer Funktion ersetzen. Das höhere Tier dagegen hat an Zahl und Größe begrenzte, streng unterschiedene Teile, und zugleich ist seine Lebensdauer immer beschränkt, es erschöpft sich gleichsam in der Hervorbringung ihm ähnlicher Wesen. So wird es ein viel einheitlicheres Ganzes; und doch ist eine Betrachtungsweise möglich, der dieses Ganze nur noch als Mittel erscheint, um von einer Keimzelle zu einer neuen Keimzelle zu gelangen. Das „Stirb und Werde" beherrscht gerade die höheren Stufen der organischen Entwickelung.

Diese Betrachtung läßt sich in drei Sätze zusammenfassen:

1. Die Zerlegung des organischen Lebens in Teile und Teilprozesse fordert als Ergänzung, daß diese Teile und Teilprozesse auf das Ganze des Organismus bezogen werden.

2. Sobald man die Teile und Teilprozesse auf das Ganze bezieht, stufen sie sich je nach ihrer innigeren oder loseren Verknüpftheit mit dem Ganzen ab; diese Abstufung erscheint als Wertschichtung, sobald man die Erhaltung und Einheit des Ganzen als (ursprünglich, abgeleitet oder hypothetisch) wertvoll setzt.

3. Je entschiedener sich das organische Ganze als solches auszeichnet, um so enger ist mit seinem Bestehen sein zeitliches Ende verbunden, um so mehr ist eine Betrachtung möglich, für die es zum Mittel und zur Durchgangsstufe im Leben der Gattung herabsinkt.

Es bleibe wiederum offen, was an diesen Sätzen Voraussetzung der Erfahrung, was Ergebnis der Erfahrungswissenschaft ist. Sie sollen ja hier nur dazu dienen, den Begriff der konkreten Person als Grundlage der Persönlichkeit zu erläutern, ihn sowohl gegen das abstrakte Ich, das überindividuelle Zentrum aller Werte, wie gegen das bloße Nebeneinander seelischer Prozesse abzugrenzen. Es lassen sich in diesem Sinne, analog den drei vorigen Sätzen, drei andere aufstellen, die die Person zum Gegenstand haben. Die beiden ersten sind leicht zu formulieren.

1. Die Zerlegung des menschlichen Lebens in physische und psychische Teile und Teilprozesse fordert als Ergänzung eine Betrachtung, die diese Teile und Teilprozesse auf das Ganze des Menschenlebens bezieht; das gegliederte Ganze eines Menschenlebens, das so entsteht, nennen wir eine Person.

2. Sobald man die Teile und Teilprozesse auf die Person bezieht, stufen sie sich je nach ihrer innigeren oder loseren Verknüpftheit mit der Person ab; diese Abstufung erscheint als Wertschichtung, sobald man die Erhaltung und Einheit der Person als (ursprünglich, abgeleitet oder hypothetisch) wertvoll setzt.

Um den dritten Satz ebenfalls zu übertragen, ist diese Wertschichtung noch etwas klarer darzulegen. Ihr Prinzip ist

die Erhaltung des Ganzen. Was dieser dient, erscheint als wertvoll, was ihr widerstreitet, als wertwidrig, was sie nicht berührt, als gleichgültig. Für das praktische Verhalten folgt daraus (immer diese Wertschichtung hypothetisch als gültig angenommen), daß weder eine dauernde Tendenz des Seelenlebens, noch die Leidenschaft eines Augenblickes bis zur Gefährdung des Ganzen ansteigen darf. Eine Gefahr aber bildet die Stärkung irgend eines Einzelprozesses, sobald er andere notwendige Prozesse so sehr schwächt, daß sie unter das für die Erhaltung des Ganzen wünschenswerte Maß herabsinken. Aber diese Unterordnung aller Teile unter die Erhaltung des Ganzen sagt über den Gehalt dieses Ganzen gar nichts aus, ihr kann die innerlich ärmste wie die innerlich reichste Person genügen. Denkt man dann an die Vergänglichkeit jeder Person, so entsteht aus dem Ziele der Selbsterhaltung der Eindruck vergeblicher, leerer Anspannung. Bleibt dieses Ziel das einzige oder das oberste, so erzeugt es die ängstliche Nichtigkeit einer Person, die nur für die Sicherheit ihrer eigenen Existenz lebt. Im Vergleiche mit ihr bietet sogar das flatterhafteste Augenblickswesen einen erfreulichen Anblick, weil es wenigstens rückhaltloser Hingabe fähig ist. Auch ist nirgends die Eigenart geringer, als wo alles Streben auf die Erhaltung der Eigenheit sich richtet. Vielmehr entsteht eine gehaltvolle Person erst, wenn das Zentrum eine überpersönliche Bedeutung gewinnt; dann aber sind stets Verhältnisse denkbar, unter denen auch lebenswichtige Teile der Person diesem Ganzen geopfert werden müssen. Den befreiten Geist unterscheidet vom gebundenen, daß er seine Prinzipien bewußt erfaßt; daher wird nun die Unterordnung der Person unter ein sie zentrierendes höheres Prinzip nicht nur da sein, sondern bewußt sein müssen. Jener Zusammenhang zwischen der Organisationshöhe und der Notwendigkeit des Todes spiegelt sich innerhalb der Entwickelung der Menschheit in dem Zusammenhang zwischen bewußter Persönlichkeit und bewußter Unterordnung unter Überpersönliches. Zugleich wird hier das bloße Sein, das im Reiche des Organischen herrschte, durch ein Gefordertsein ersetzt (es bleibe wieder unentschieden, ob die Höhenschichtung im Organischen direkt oder indirekt aus dieser Forderung abgeleitet werden

muß oder nicht). Der dritte Satz ist also auf die Person in dieser Form übertragbar:

3. Je entschiedener der Mensch alle seine Glieder dem Ganzen unterordnet oder sich zur Person gestaltet, um so mehr muß das Einheitsprinzip dieses persönlichen Ganzen überpersönlich sein und auf der Stufe des befreiten Geistes auch als überpersönlich bewußt werden. Eine Person mit überpersönlichem Zentrum nennen wir Persönlichkeit.

Für die Art des Selbstgefühls ist es entscheidend, wie man die Einheit der eigenen Person begreift. Der befreite Geist, der die Gefahren der Selbstzertrümmerung überwunden hat, fühlt sich anders, als der naiv gebundene. Auch nachdem ihm klar geworden ist, daß die Teile ohne Einheitsbezug schon zur Erkenntnis des Organismus und der Seele unzureichend sind, bleibt doch die Einheit ein Zusammenhang. Nie wieder wird sie zu einem selbstverständlich einfachen, unzerstörbaren Dinge. Nur im Kampfe erhält sich diese Einheit; denn die Selbständigkeit der Teile ist keine bloße Konstruktion des zerlegenden Denkens, findet vielmehr ihr reales Gegenbild in dem Befreiungsstreben der einzelnen Triebe und Vorstellungen. Person und Persönlichkeit hören auf, als einfach vorgefundene Daseinsformen betrachtet zu werden, sie erkennen sich selbst als Formen eines Geschehens oder einer Tätigkeit, sie sind nur, indem sie sich fortwährend verwirklichen.

Von hier aus gewinnt die Einsicht in die nur relative und unvollkommene Einheitlichkeit des Organismus einen positiven Wert für unser Vertrauen auf eine mögliche Ausgestaltung der Persönlichkeit. Denn alle Künste der Zerlegung erschöpfen schließlich doch ihre Macht vergeblich an dem unmittelbaren Lebensgefühl, das in jedem Atemzug, in jedem Schmerze des kleinsten Gliedes uns die Ganzheit und Einheit unseres Leibes und unserer Seele offenbart. Wenn nun diese sichere Einheit des Lebens zustande kommt bei so überaus fragwürdiger Abgrenzung, bei einem so labilen Verhältnis der Teile zum Ganzen, dann dürfen wir hoffen, daß ein verwandter Aufbau auch da gelingen werde, wo unser bewußter Wille um ein überpersönliches Zentrum die auseinanderstrebenden Triebe und zufälligen Eigenschaften unserer Individualität zu organisieren strebt. Freilich

bleibt ein wesentlicher Unterschied bestehen, der sich zugleich als schweres Hemmnis der Persönlichkeitsbildung erweist. Das vereinheitlichende Band des organischen Lebens ist mit diesem selbst gegeben — die Erhaltung des Lebens, die Steigerung und Äußerung der Lebensfülle, auch die Opferung der individuellen Einheit zugunsten neuer Geschlechter, das sind keine äußeren „Ziele", die der Organismus „aufsucht", sondern sie gehören ihm selbst ursprünglich an, er kann sich ihnen nicht entziehen. Wenn er lebt, und eben dadurch daß er lebt, steht jeder seiner Teile in einem genauen Verhältnis zu dem Leben als Ganzen; und dieses Verhältnis drückt erst der zergliedernde Verstand in der an sich inadäquaten Form jener „Ziele" aus. Das Zentrum der bewußten Persönlichkeit aber will gesucht und gefunden sein; gerade für den modernen Menschen ist seine richtige Bestimmung ein Problem. Nicht ohne weiteres stehen die Eigentümlichkeiten des Individuums in einem notwendigen Verhältnis zu dem überpersönlichen Werk, dem sich das individuelle Leben unterordnet. Erst wenn dieser „Beruf" gefunden ist, zeigen sich die wertfremden Eigenheiten als wertfördernde oder werthemmende „Anlagen", die ausgebildet oder unterdrückt werden sollen. Daß nun ein der Eigenart entsprechendes Zentrum überhaupt gefunden werden kann, beruht auf der notwendigen Durchsetzung der allgemein geforderten Werte unter den besonderen Bedingungen der Wirklichkeit. Das Streben nach Wahrheit, in sich einheitlich, zerlegt sich so in die verschiedenen, einander ergänzenden Wissenschaften, die abstrakte sittliche Forderung führt zur Arbeit an den einzelnen Einrichtungen sozialer Ordnung und zum Dienste der konkreten menschlichen Gemeinschaften, die diese Ordnung hervorbringen und erhalten. Die Mannigfaltigkeit dieser Aufgaben erlaubt dem einzelnen, sich die seiner Art gemäße zu wählen. So wenigstens stellt sich die Berufswahl für den befreiten Menschen dar, wenn er einmal alle die Schranken wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art vergißt, die ihm gesetzt sind. Wie er die Einheit seiner Person nicht als Gegebenheit auffaßt, sondern als eine sich immer erneuende Arbeit, so nimmt er auch seinen Beruf, seine Lebensaufgabe nicht mehr von einer Überlieferung seiner Familie oder seines Standes entgegen, sondern sucht

sie sich selbst, seiner Anlage folgend. Der freie Mensch will seinen Weg wandeln auf die Gefahr hin, daß er lange in die Irre geht. Bewußt gibt er sich der Aufgabe hin, die in sachlicher Größe und Strenge sein Leben beherrscht; aber da diese Aufgabe die ihm gemäße ist, so gibt er sich nicht an etwas Fremdes hin, sondern verwirklicht in der Hingabe sich selbst. Natürlich hängt der Wert der Persönlichkeit mit ab von dem Werte der zentralen Aufgabe, aber merkwürdig bleibt es, daß jeder beliebigen Sache eine gewisse ihr an sich fremde Würde verliehen wird, wenn sie den Mittelpunkt eines Menschenlebens bildet. Selbst der rein egoistische Genuß, etwa die Feinschmeckerei, kann ein Kult werden, in dessen Dienste der Mensch sich aufreibt. Der Kontrast zwischen Form und Inhalt ist hier komisch, er erhält einen tragischen Nebenton, wo das Geld zum Zentrum wird. Der Geldfürst, der unbeschränkte Herr der kapitalistischen Welt, ist nur Diener seines Werkzeuges. Geistreich hat Bernhard Shaw das dargestellt: Sir Andrew Untershaft, der Kanonenkönig, ist eigentlich machtlos; Macht besitzt er nur, wenn und so lange er will, was „das Geschäft" will. In abstraktester Form zeigt sich bei dieser abstraktesten unter allen Lebensaufgaben ein Konflikt, der doch in dem von uns entwickelten Begriffe der Persönlichkeit überall verborgen ruht. Ist die Aufgabe einmal gewählt, so erscheint das ganze Leben ihr untergeordnet. „Im ersten sind wir frei, im zweiten sind wir Knechte."

Diese Unterordnung des Lebens unter eine bestimmte Aufgabe verlangt wohl immer, daß einige Neigungen unterdrückt werden, daß eine Anzahl möglicher Betätigungen des Individuums sich nicht verwirklicht. Wie man von einer Pflanze Seitentriebe abschneidet, um am Gipfel eine große Blume oder an den Haupttrieben wenige edle Früchte zu erhalten, so muß der Mensch einige Anlagen verkümmern lassen, damit die begrenzte Energie, die ihm zur Verfügung steht, zu einer oder wenigen Hauptleistungen ausreiche. Ja noch mehr — sobald von „Leistungen" geredet wird, scheint das Ziel des Lebens außerhalb des Lebens zu liegen, es ist dann nicht mehr ein Zentrum, um das sich die Persönlichkeit organisiert, sondern ein fremder Götze, dem sie geopfert wird. Ihr Sein sinkt herab

zu einem bloßen Mittel der Leistung, sie wird zum Werkzeug. Indessen diese äußerliche Beziehung zwischen Sein und Leistung verinnerlicht sich, sobald die Leistung irgend einen höheren Anteil, sei es auch nur freie Entscheidung und unerzwingbare Sorgfalt, fordert. Dann tritt ein stolzes Selbstbewußtsein der Person, das schlechte Arbeit als ihrer unwürdig verschmäht, in die scheinbar äußerliche Leistung hinein. Ist so nicht mehr diese oder jene Eigenschaft, sondern die gefestigte Persönlichkeit Vorbedingung der Leistung, so kann die Leistung umgekehrt als Bewährung des Seins der Persönlichkeit sich darstellen. Was sich nicht zu äußern vermag, ist auch innerlich noch nicht wahrhaft vorhanden. Auf allen Gebieten geistigen Lebens gilt diese von Hegel so kräftig hervorgehobene Wahrheit. Erst in der Ausführung vollendet sich das Schauen des Künstlers, erst in der Tat wächst dem Handelnden die Kraft. Sobald jedoch diese Betrachtungsart herrscht, wird die „Leistung" nur ein besonderer Fall der viel allgemeineren Äußerung, Selbstdarstellung der Persönlichkeit. Das vollendet geführte Gespräch, die ausgebildete Kraft und Anmut des Körpers, die sichere Beherrschung der gesellschaftlichen Form, das freie Spiel und der Sieg im Sport treten gleichwertig neben die Leistung. Obgleich also Sein und Leisten der Persönlichkeit innig zusammenhängen, geben sie doch einen verschiedenen Wertmaßstab; ja noch mehr: die Persönlichkeiten selbst scheiden sich in solche, deren Sein gleichsam aufgeht in ihren Leistungen und in solche, bei denen jede Leistung nur eine — für sich genommen unwesentliche — Äußerungsform des Seins der Persönlichkeit ist. Selbst wenn eine Persönlichkeit jede Leistung verschmäht, weil sie dadurch zum „Banausen" verengt und verkümmert zu werden fürchtet, braucht sie deshalb des überindividuellen Wertes nicht zu entbehren. Denn alles Wertvolle, das wir durch unsere Arbeit entdecken oder hervorbringen, besteht doch für uns nur in unserem Mitleben. So kann jeder in doppelter Art dem Wertvollen sich hingeben: dadurch, daß er an einer Stelle für seine Vermehrung arbeitet oder dadurch, daß er an ihm Anteil nimmt, es in sein Leben einführt. Die herrschende Meinung wirft diesem rein aufnehmenden Verhalten (das doch weder der Mühe noch der Eigenart entbehren darf, wenn es echt sein

soll) gerne seine Unfruchtbarkeit vor, während einzelne stolz sich abschließende Kreise in der Geringschätzung der echten „müßigen" Anteilnahme ein Zeichen der Unvornehmheit unserer Gegenwart sehen. Aber das Altertum, dessen Herabwertung der banausischen Arbeit man so gern unserer Arbeitsvergötterung gegenüberstellt, hat doch die vollendete Persönlichkeit nicht in ihrer Vereinzelung geehrt, sondern hat von ihr verlangt, daß sie sich dem Staate einfüge, sich in dessen Dienst bewähre und ihm, wenn nötig, sich selbst opfere. So erst wird der Unterschied der Zeiten richtig erkannt: das Altertum ordnete das Sein der einzelnen Persönlichkeit einem größeren Sein als Glied ein, die Neuzeit ist geneigt, nur die Leistung im Zusammenhange mit anderen Leistungen zu sehen, das Sein dagegen entweder gering zu schätzen oder in seiner Losgelöstheit rein ästhetisch zu werten.

Um den Konflikt, der so entsteht, in seiner ganzen Schwere zu fühlen, muß man sich erinnern, daß „Persönlichkeit" kein ruhendes Ding, sondern etwas zeitlich Werdendes ist. Aller Wert aber gilt an sich zeitlos, und das zeitliche Geschehen scheint ihm gegenüber nur die Pflicht zu haben, ihn immer voller zu verwirklichen. Man muß dann jedes Stadium des Geschehens danach befragen, ob es neues Wertvolles hervorbringt, ob es einen „Fortschritt" herbeiführt. Das Ziel liegt außerhalb der Bewegung; einem unwirklichen Inbegriff alles Wertvollen oder einem immer zurückweichenden Endstadium zuliebe wird jede Gegenwart entwertet. Wir leiden überall unter dieser Herabwertung des Lebens zu etwas Vorläufigem, Unwesentlichem. Auch hierin zeigt sich die Wissenschaft als eine Form des Selbstbewußtseins der Zeit. Sie wird vom Gedanken der Entwickelung beherrscht und sie ist selbst, weit von jeder Beschaulichkeit entfernt, zu einer zweckmäßigen Ausnützung der Zeit fortgegangen. Freilich, je kritischer ein Forscher ist, um so deutlicher wird ihm die Schwierigkeit des Begriffes „Entwickelung". In einer Naturwissenschaft, die nur mit wertgleichgültigen Teilen und wertfremder Gesetzlichkeit arbeitet, gibt es im Grunde nur Änderung, keine Entwickelung. Entwickelung setzt ein Ziel voraus und eine Anlage, die mindestens einen Hinweis, eine Richtung auf dieses Ziel enthält. Wo sich ein an

Wertfremdheit gewöhntes Denken mit einem fortwährenden Hinblicken auf die Zukunft verbindet, da entsteht jenes bekannte Gefühl der Sinnlosigkeit, das den unbeteiligten Zuschauer quält, wenn er der ruhelosen Menge auf den Straßen einer Millionenstadt eine Zeitlang zusieht. Aber noch mehr: Selbst wenn unser ganzes Leben eine Bewegung nach einem bestimmten Ziele ist, aber nach einem Ziele, das wir in unserem eigenen Leben zu erreichen nicht hoffen dürfen, wenn wir also immer nur für ein kommendes Geschlecht arbeiten, so entwerten wir die Gegenwart zugunsten einer unbekannten Zukunft. Nicht erst am Ende, so scheint es, darf das Ziel winken, sondern mitten in der Bewegung selbst muß es erlebt werden können, wenn unser Tun für uns Gehalt und Sinn haben soll.

Aus der modernen Zeitausnutzung heraus, die immer die fließende Stunde benutzt und eben darum nie voll im Augenblicke lebt, sehnt sich der Geist nach einem Vergessen des Zeitablaufs. Er meint oft, daß es die Art des Kindes sei, nach der er verlangt. Ganz dem Augenblicke gibt sich das Kind hin, beachtet nur, was eben jetzt seine Gefühle erregt oder seine Tätigkeit herausfordert. Auch der primitive Mensch nähert sich dem Kinde gerade durch diesen Mangel an Vorsorge für die Zukunft, an Erinnerung für die Vergangenheit. Aber was der moderne Mensch in Wahrheit ersehnt, ist eine andere Form der Zeitlosigkeit, die erst auf den höchsten Höhen der Menschheit sich findet. Ihr gehört der Visionär an, der seine Umgebung vergißt, Mahomet, der die Himmel durchschwebt, ehe noch das umgestürzte Wassergefäß sich geleert hat, Sokrates, der, seinen Gedanken hingegeben, stundenlang starr stehen bleibt. Diese Stufe unterscheidet sich von jener Zeitlosigkeit des primitiven Menschen dadurch, daß nicht mehr jeder beliebige Trieb in gleicher Weise das ganze Bewußtsein rücksichtslos erfüllen darf, sondern daß man sich nur dem als wertvoll Erkannten völlig hingibt. Dann aber ist klar: zwischen diesen beiden Zuständen muß eine Scheidung, eine bewußte Herausarbeitung des Wertvollen und damit ein zwecktätiges, Zeit sparendes Leben stehen. So ist die Zeitvergessenheit des Sokrates, dieses begeisterten Propheten des klaren Verstandes, ein besonders eindrucksvolles Symbol der höchsten Stufe. Aber um sie zu er-

reichen, bedarf es der Muße; die zwecktätige Zeitausnutzung darf noch nicht alle Kraft an sich gerissen haben. Weil uns ein Gefühl nie verläßt, daß wir für die Ausnutzung der uns gegebenen Zeit verantwortlich sind, entsteht jene eigentümliche Stimmung des Zwiespalts, die jeder moderne Mensch kennt. Stets erfüllt uns der Wunsch, in der fortrollenden Bewegung der Gegenwart unseren Platz auszufüllen, und doch beherrscht uns zugleich die Sehnsucht, ein unmittelbares, in sich befriedigtes Leben zu führen. Was so dem gegenwärtigen Menschen als schmerzhafter innerer Streit zum Bewußtsein kommt, das ordnet sich für den Philosophen in jene uralte Problemgruppe ein, die der Zeitablauf stellt, ja als deren abstraktestes Schema der Zeitablauf selbst angesehen werden kann. Denn zwischen den immer verschwindenden Zeitteilen und ihrer immer gleichbleibenden Zeitform besteht derselbe Gegensatz und derselbe Zusammenhang wie zwischen den Vorgängen der Natur und dem Gesetze, das sie regelt, oder zwischen den Handlungen des Menschen und dem Sittengesetz, das sie verwirklichen sollen. Dieses Grundproblem, wie sich zeitlich Wechselndes zu ewig Gültigem verhält, kann hier nicht allgemein sondern nur für das menschliche Handeln erörtert werden, sofern dieses als Verwirklichen des zeitlos Geforderten in der Zeit angesehen wird. Da die Zeitlosigkeit des Zieles in dem Wertgebiete der Wahrheit am deutlichsten sichtbar ist, kann dieses Gebiet als übersichtliches Beispiel dienen. Die Wahrheit des Urteils ist zeitlos. Und obwohl das wirklich gefällte Urteil ein zeitlicher Vorgang ist, bleibt doch seine Zeitlichkeit für seinen Wahrheitswert unwesentlich. Erst in der Wissenschaft, in der die Erkenntnis möglichst vieler Wahrheit als Ziel aufgestellt wird, werden Zeitbeziehungen für den Wert eines Urteils wesentlich. Der wissenschaftliche Arbeiter stellt sich bewußt in einen zeitlichen Zusammenhang hinein, obwohl jedes rein und vollkommen gewonnene Ergebnis seiner Tätigkeit zeitlos gilt. Wäre die Wissenschaft vollendet, so gäbe es wiederum nur ein sich Erheben zu ihren zeitlosen Wahrheiten. Nur noch der einzelne Jünger der Wissenschaft könnte in der Zeit fortschreiten. Da nun aber immer ein Teil der Wahrheiten schon errungen ist, ein anderer Teil als Ziel uns vorschwebt, so gibt es stets

für den Menschen zwei Verhaltungsweisen zur ewig gültigen Wahrheit: Er kann den vollendet vorliegenden Teil in sich wieder erzeugen oder er kann auf Grund des Wahrheitsbesitzes seiner Zeit nach neuer Wahrheit forschen. Wir müssen für diesen Gegensatz, der sich auf allen Gebieten wieder findet, bestimmte Namen festlegen, und wir wollen das erste Verhältnis als Teilnahme, das zweite als Streben bezeichnen. Man kann ferner wie das Verhältnis der Handlungen, so auch das der Dinge zum Werte unter diesen beiden Gesichtspunkten sehen. Die Wirklichkeit selbst kann entweder von dem Werte, dem zeitlos gültigen gleichmäßig durchleuchtet erscheinen, so daß die Zeitfolge, der Zeitablauf wertgleichgültig wird, oder sie kann als ein Geschehen angesehen werden, in dem sich der Wert immer vollkommener durchsetzt. Was individuell betrachtet Teilnahme ist, bezeichnen wir in seiner objektiven Spiegelung als Teilhabe oder Durchleuchtung; was dort als Streben erscheint, nennen wir hier Entwicklung.

Für den in der Zeit lebenden Menschen ist sicher weder Streben noch Teilnahme entbehrlich. Fehlt die Teilnahme, so wird jeder Lebensaugenblick entwertet, fehlt das Streben, so gibt es keinen Zusammenhang der aufeinanderfolgenden Teile des Lebens. Aber die Vereinigung kann verschieden gedacht werden, entweder so, daß die Teilnahme nur eine innere, vorauseilende Verwirklichung des Strebenszieles ist, oder so, daß das Streben die in die Zeitform umgesetzte Teilnahme darstellt. Wer die erste Art der Einheit will, der wird die leistende Persönlichkeit, wer die zweite, der muß die seiende bevorzugen. Denn auch die seiende Persönlichkeit ist ja nicht ruhendes Dasein sondern Tätigkeit, auch sie durchläuft die Lebensalter und muß sich entwickeln. Aber wer in ihr das Höchste sieht, wird jedes Entwicklungsstadium für sich werten und sie alle einem Ganzen des Lebens einordnen. Möglich ist das freilich nur, wenn die früheren Stadien irgendwie aufbewahrt werden, also sich — sei es auch nur in Form eines Erinnerungsbildes — in eine Leistung zusammenfassen. So fehlt auch der seienden Persönlichkeit die Leistung nicht, nur bleibt sie wesentlich innerhalb ihres Lebens; ihre Verselbständigung erscheint als eine unwesentliche Zutat, die auch fehlen könnte. Umgekehrt

muß auch die leistende Persönlichkeit in jedem Lebensabschnitt am Werte teilhaben, wenn anders sie Persönlichkeit bleiben, nicht zum Werkzeug degradiert werden soll. Beide Formen der Persönlichkeit enthalten also beide Verhaltungsarten des Zeitlichen zum Werte in sich, nur in verschiedener Verbindung und Betonung. Sie sind Formeln für die mögliche Lösung des Konfliktes, der bei dem Ziele der bewußten Persönlichkeit sich notwendig einstellt. Indessen — einen Widerstreit des inneren Lebens durch abstrakte Formeln lösen — heißt das nicht einem Magenleidenden als Heilmittel ein Buch über Ernährung schenken? Gewiß; aber wenn das Buch gut und der Leidende fähig ist, es zu verstehen, so wird ein solches Geschenk recht nützlich sein. Im Zeitalter des befreiten Geistes kann man auch über Konflikte des Lebens nur durch Abstraktion Klarheit gewinnen, ja man kann sie nur in der Abstraktion allgemein lösen. Natürlich ist dann durch eine solche Lösung auch für den, der ihr zustimmt, noch nicht mehr gegeben als eine Formel, aus der er durch Einsetzung seiner bestimmten Werte seinen Lebensplan gewinnen kann. Dabei handelt es sich hier nicht um quantitative Bestimmungen, die durch Messung gefunden werden, und denen durch Rechnung genügt wird. Nicht mehr vermag die Formel zu geben als eine Anweisung der Richtung, in der durch ganz persönliche Arbeit jeder Einzelne für sich selbst das Problem lösen muß.

Aber die Formel selbst scheint unvollständig zu sein. Kann sich der Einzelne frei das Zentrum seiner Persönlichkeit wählen, empfängt er nicht von der Gemeinschaft, in die er hinein geboren ist oder hineinwächst, wie die Inhalte, an denen er die Kräfte seines Geistes bewährt, so auch die Stelle, an der er wirken muß? Und ist es jedem gegeben, das Zentrum zu finden, um das er seine Persönlichkeit aufbauen kann, oder ist dieses ein Glücksfund, ein Gnadengeschenk? Nicht den grübelnden Denker allein quälen solche Fragen, sie erweisen vielmehr dadurch ihre lebenentstammte Notwendigkeit, daß sie das Werk des Dichters beherrschen. Henrik Ibsens Dramen zeigen in immer neuen Abwandlungen die Kämpfe des befreiten Menschen um seine persönliche Einheit, Festigkeit und Ganzheit. Ibsen selbst zwar hätte sich gegen eine solche Charakteristik ent-

schieden empört: nicht den Menschen, nicht allgemeine Probleme wollte er nach seiner wiederholten Aussage darstellen, sondern bestimmte Schicksale einzelner Menschen. Trotzdem bleibt der Eindruck einer Gedankenhaftigkeit seiner Dichtungen; aber man steht dabei vor dem merkwürdigen Phänomen eines Denkers, der nie eine Abhandlung geschrieben hat, bei dem nicht (wie bei den großen deutschen Dichtern) das Denken die Dichtungen begleitete, sondern der in Menschen, in Gestalten dachte. An die Stelle der Prämissen treten bestimmte Lebenslagen bestimmter Menschen, an die Stelle des Schlusses tritt die Katastrophe. Freilich wird so das Ganze nicht mehr allein von gedanklicher Konsequenz beherrscht, sondern zugleich von den Bedingungen des dargestellten Falles — aber eben damit wird die bloße Formel des Willens zur Persönlichkeit erst ausgefüllt.

Es ist schon kennzeichnend für Ibsen, daß er als jugendlicher Romantiker unter den romantischen Problemen das modernste aufgriff: den Gegensatz freier Liebe und verkauften Lebens („Fest auf Solhaug"). Die Liebe aber wird nicht als sinnliche Leidenschaft, sondern als Bestimmung erfaßt, als innere Stimme, die den wahren Lebenszweck kündet — so schon in der „nordischen Heerfahrt". Was Persönlichkeit meint, das tritt dann höchst lebendig in den „Kronprätendenten" hervor. Zwei Männer kämpfen um Norwegens Krone; Skule ist mächtiger, älter, vielleicht auch klüger — und doch siegt Hakon, weil er an sich und sein Recht glaubt, während Skule zweifelt. Aber der Grund dieses Glaubens liegt nicht in einem Wissen um die eigene Legitimität, sondern darin, daß Hakon den „Königsgedanken" denkt, Norwegen nicht mehr durch Zwietracht zu beherrschen, sondern zu innerer Eintracht zu erheben. Hakon weiß, daß nur er dieses hohe Ziel sieht, daß nur er es verwirklichen kann. Darum darf er sagen: „mir trotzen, heißt dem Himmel trotzen". Nicht von außen tritt dieses Ziel an ihn heran, aus ihm selbst heraus entwickelt es sich. Als Skule es sich aneignen will, zerbricht er vollends an diesem Frevel. Dann jedoch bedeutet der Besitz des Königsgedankens kein Verdienst mehr, dann kann es nicht jedem gegegeben sein, sich zu vollenden, dann ist auch Skule nicht einfach ein Frevler, sondern wie Hakon selbst ihn nennt,

„Gottes Stiefkind auf Erden". Brand will „ganz er selbst" sein, d. h. sein Leben völlig seiner Bestimmung hingeben. In dem ersten — epischen — Entwurfe hat Ibsen die polemische Spitze dieses Zieles gegen die moderne Welt deutlicher als im Drama ausgesprochen, hier läßt er Brand sagen:

„Das Krebsgeschwür der Zeit heißt Arbeitsteilung;
Von ihm wird alles totgehetzt, was ganz:
Der pflegt den Bauch, der seiner Seele Heilung,
Der ringt nach Wissen, der nach eitlem Glanz". . . .
„Ich seh auf Erden keine Menschen mehr;
Ich sehe nur noch Bäuche, Köpf' und Hände."

Alle Kräfte sollen einem Ganzen dienen — das wird nicht nur vereitelt, wenn eine Kraft allein herrscht, sondern noch viel mehr, wenn jeder augenblickliche Trieb sich durchsetzt. So steht Peer Gynt als Gegensatz zu Brand da, auch er will sich selbst leben, aber:

„Das Gyntsche Ich — das ist das Heer
„Von Wünschen, Lüsten und Begehr, —
„Das Gyntsche Ich, das ist der Reih'n
„Von Forderungen, Phantasei'n, —
„Kurz alles, was just meine Brust hebt
„Und macht, daß Gynt als solcher just lebt."

In Ibsens Frühwerken ist ein Zug nordischer Strenge, ein fast asketisches Mißtrauen gegen die Lebensfreude erkennbar; Italien, so scheint es, hat ihn das Recht des Glückes gelehrt. Das dritte Reich, das Maximos sieht, das Julian („Kaiser und Galiläer") herbeiführen will, ist weder, wie das erste, ein Reich der Materie, noch, wie das zweite, ein Reich des Geistes, sondern in ihm wird „der Geist die Materie durchgären und die Materie den Geist". Aber wiederum genügt das bloße Wollen nicht — Julian ist kein Gefäß der Gnade, sondern gleich Kain und Judas ein Gefäß des Zornes, d. h. er lebt nicht wirklich in seiner Idee, er wird „den Galiläer" nicht los, kann die toten alten Götter weder überwinden noch wirklich beleben und verkommt so in der Eitelkeit eines angemaßten Berufes — ein bloßes Werkzeug in einer höheren Hand.

Die Kritik an der bestehenden Gesellschaft in Ibsens späteren Dramen wird durchaus nicht im Sinne einer Klasse

oder eines Ganzen geübt, sondern im Interesse der einzelnen Persönlichkeit. Jedes Menschen Lebensaufgabe muß aus ihm selbst hervorgehen; wird sie als etwas Äußeres, als ein Dienst gegenüber der Gesellschaft gefaßt, so führt das zu Unfreiheit und Lüge („Stützen der Gesellschaft"). Die erreichte Einheit von Anlage und Willen zeigt sich in Arbeitsfreude und Lebensfreude, die daher das Recht jedes einzelnen sind. Nicht mehr als Leichtsinn, wie im Brand, wird die Lebensfreude verurteilt, sondern im Gegenteil, erst ihre Verkümmerung erzeugt das Unheil (Gespenster). Aber jetzt taucht ein neuer Zweifel auf, wohl nicht ohne Einwirkung einer naturalistischen Zersetzung des Ich, der Zweifel daran, ob Lebensfreude und Lebensaufgabe vereinbar ist. Will man aus Ibsens reinster und reichster Dichtung, aus „Rosmersholm", die Meinung des Dichters gewinnen, so wird man zu keiner einfachen These kommen, sondern zu einem Konflikt: Ibsens altes Ideal der mit sich einigen, ganz ihrer zentralen Aufgabe lebenden Persönlichkeit, hatte sich so verändert, daß das Glück zum Kennzeichen einer solchen Persönlichkeit wurde. Aber das Glück leidet unter der sittlichen Forderung der Reinheit, denn diese lähmt den frischen, mutigen Willen. Dieser Konflikt ist durch die Anlage des Menschen selbst geschaffen, darum tritt der satirische Einschlag hier zurück, der noch in den „Gespenstern" den Zusammenbruch der handelnden Menschen teilweise auf Schwächen der Gesellschaft zurückführt. In Rosmersholm herrscht tiefste, innerlichste Tragik, hier wird ein Kampf zwischen dem ungehemmten Glückswollen und der idealen Persönlichkeit dargestellt, für den Ibsen keinen Frieden findet. Zweimal sucht er ihn — „Freiheit und eigene Verantwortung" heißt das Zauberwort in der „Frau vom Meere", werktätige Liebe ist die Zuflucht der Entsagenden in „Klein Eyolf". Aber der Ausklang von Ibsens Dichtung ist tief pessimistisch, zumal ihm, dem sein Werk das Leben bedeutete, nun die lebenverzehrende Kraft des Werkes gegenübertritt. Selbst die Leistung, die am tiefsten im Sein der Persönlichkeit verwurzelt ist, die künstlerische, erweist sich als Feind des Lebens. An dem Frevel, eigenes und fremdes Leben dem Phantom des Kunstwerks geopfert zu haben, geht Bildhauer Rubek zugrunde.

Es siegt der starke und rohe Bärentöter, der sich nimmt, was ihm gefällt. So schließt Ibsens dramatischer Epilog („Wenn wir Toten erwachen").

Der alternde Ibsen entfernt sich — trotz des beibehaltenen modernen Kostüms — immer mehr von der Gegenwart in der Richtung auf eine absolute Zeitlosigkeit hin. Und doch erinnern diese letzten Werke an die Verse aus dem epischen Brand, die oben angeführt wurden. Daß sich sogar die Kunst als ein „Fach" losgelöst hat vom Leben und nun das Leben verachtet, ist der Gipfel einer allgemeinen Not der Gegenwart. Nur in der Hingabe an die Sache kann die Person sich erhalten, aber die persönlichen Ansprüche der Person und die sachlichen der Sache steigern sich gleichzeitig und in gleichem Maße. Zwischen beiden, die gleichwohl auf einander angewiesen sind, entsteht eine wachsende Spannung, die immer schwerer den einzigen Ausgleich gefährdet, der dem Ich übrig bleibt. Wer die Einheit preist, die die Seele in ihrem Werke gewinnt, dem tönt wie ein Hohnlachen das mechanische Stampfen der Fabriken ins Ohr. Rauh wird er daran gemahnt, daß gerade die Möglichkeit einer persönlich geformten Arbeit zunehmend seltener sich bietet. Aus den Höhen der philosophischen Betrachtung wird er so in den Streit des Tageslebens herabgezogen.

IV. Kapitel.

Persönlichkeit und Beruf in der Gegenwart.

Der moderne Mensch pflegt als Zentrum der Persönlichkeit eine bestimmte Arbeit anzusehen, er mißt auch das Sein einer Persönlichkeit an ihrer Leistung. Anders dachte der Grieche, ihm galt das Leben mehr als das Schaffen. Der Handwerker, sogar der Künstler war als Banause gering geachtet, nur der Dichter entging diesem Urteil, weil er in seinem Werke unmittelbar seine Persönlichkeit ausströmt und es nicht nötig hat, das Opfer des eigenen Körpers und Geistes zu bringen. Für den wohlausgebildeten Menschen war das überindividuelle Zentrum von selbst durch sein Bürgertum gegeben; von der Leerheit ängstlicher Selbsterhaltung konnte keine Rede sein, da jeder

Einzelne stets bereit sein mußte, sich dem Ganzen zu opfern, und da er allen Gehalt dieses Ganzen in sich aufnahm. Aber er sollte dabei selbst ein vollendetes Ganzes bleiben, nicht zum Diener einer Sache herabsinken. Nicht darauf kommt es hier an, wie viele oder wenige dieses volle Leben erreichten; schon, daß es als Maßstab für den Wert eines Menschen galt, unterscheidet Altertum und Gegenwart. Denn aus diesem Ideal folgt jene Verachtung der Berufsarbeit, die den Modernen am Altertum so fremd berührt; sie hängt eng zusammen mit der harten Verachtung der Masse, deren gleichgültigen Gliedern selbst Platon nur die Tugend der bescheidenen Unterordnung zuweist. Der Demos der attischen Demokratie war der rechtlosen Sklavenschaft gegenüber eine Oberschicht, und doch führte schon die Ausdehnung der Vollbürgerschaft auf alle Freien zu einem heillosen politischen Dilettantismus. Mit dem Rückgange der Polis wurde der Wert des Menschen unabhängig von Geburt und Besitz, die die Stellung im Staate bestimmten; nun konnte — im Zynismus — das Persönlichkeitsideal auf den Armen angewendet werden, aber nur auf den von Bedürfnis und Arbeit Befreiten. Der Bettler kann der „wahre König" sein, zumal in südlichen Ländern, in denen ein wärmendes Obdach nicht Lebensbedingung ist; der Arbeiter aber oder der Bauer bleibt ein gedrückter Diener der Notdurft.

Einen vollen Gegensatz zum Altertum bildet in bezug auf die Schätzung des Berufes die mittelalterliche Stadt. Alle Sicherheit und Ehre des Einzelnen beruht auf seinem Gewerbe; bewundernswert erscheint die Geschlossenheit einer Welt, in der jedes Ding und jeder Mensch seinen bestimmten Ort hat, und deren Enge doch durch die allegorische Beziehung dieser ganzen irdischen Welt auf eine überirdische überwunden wird. Man soll gewiß nicht vergessen, daß diese Ordnung sich fortwährend gegen Barbarei und Rechtsbruch mühsam verteidigte, daß sie wehrhaft war und von Mauern umgeben wie die mittelalterliche Stadt; aber gerade in diesen Kämpfen festigte sich der Stolz des Berufes, des geistlichen, ritterlichen, handwerklichen. Am Dienste und an der Treue bewährt sich jetzt die Persönlichkeit. Auch hier wieder kümmert uns nicht, welche Abstriche die Wirklichkeit an diesem Ideale machte — wir vergleichen die Ideale.

Gerade sie aber ändern sich unter Einwirkung der Antike zu Beginn der Neuzeit. Der Künstler löst sich aus den Fesseln der Zunft, der Philosoph aus der klösterlichen Enge der Schule; nicht mehr die handwerkliche Tradition gibt dem Menschen die Einheit, sondern der Mensch vereint in sich mannigfache Betätigungen. Dabei bleibt das Ideal vom antiken durch die weit größere Bedeutung der sachlichen Leistung unterschieden. Es ist jetzt der Stolz eines Alberti oder Leonardo, auf verschiedensten Gebieten Meister zu sein. Leistung und Sein sollen vereinigt werden, so daß die Leistung aus dem Sein entspringt, das Sein sich in der Leistung bekundet. Die Schwierigkeit, die in diesem Ideale liegt, wird vermehrt durch die nachwirkenden Reste mittelalterlicher Gebundenheit. Bewußt stellen sich um die Wende des 19. Jahrhunderts die großen deutschen Dichter dieses Problem. Der Humanismus Herders ist stets in Gefahr, durch Verwischung aller sachlichen Unterschiede zwischen den Arbeits- und Wertgebieten zum Dilettantismus zu verflachen. Schiller aber, der weiß, wie sehr jede Leistung eine Sammlung der höchsten Kraft im kleinsten Punkte fordert, erhofft von der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechtes die Erhebung des Berufssklaven zum Menschen. Goethe, so sehr er in sich selbst, dem Renaissancekünstler gleich, Sein und Leistung verband, endete mit dem Preis des Berufsmenschen, wobei er freilich den Beruf für den ihn Ausübenden geadelt wissen wollte zum Symbol alles dessen, was recht getan wird.

Wie man als Berufsmensch doch Mensch bleiben und Persönlichkeit werden kann, das ist das Problem Goethes und Schillers; aber Goethe selbst erlebte noch die Anfänge einer Entwicklung, die ein neues drohenderes Problem stellte: Dem Berufsmenschen, den die immer strenger werdende Tagesarbeit zusehends mehr beansprucht, wird gerade das entzogen, was diese Arbeit zum „Beruf“ macht, wird damit der Halt geraubt, den bei aller Einseitigkeit das Handwerk gibt. Weil uns allen diese Umwälzungen genau bekannt sind, weil wir sie, jeder in seiner Weise, erlebt haben, erscheint ihre Schilderung überflüssig, genügt eine kurze Präzisierung dessen, worauf es ankommt,. Es liegt nahe, die Arbeitsteilung für diese

Entwertung der Arbeit zu mechanischem Tun verantwortlich zu machen. Aber dem widerspricht, daß doch erst die Arbeitsteilung den Beruf als Einheit des Menschen mit seinem Werke geschaffen hat. Gewiß sind im Berufsmenschen einige Anlagen verkümmert, gewiß ist er einseitig ausgebildet, aber er ist ein einheitliches Ganzes, mag diese Einheit in Grenzfällen auch die Einheit der Karikatur streifen. Wer nur goldenes Geschmeide, wer nur Kleider macht, wer sein ganzes Leben an die Erforschung einer Lokalgeschichte oder einer Tierklasse setzt, der wird vielleicht dem Betrachter seines Lebens einen wenig harmonischen Anblick bieten; seine eigene Seele braucht Einheit, Ganzheit und Erfüllung nicht zu vermissen. Anders, wer zugeschnittene Kleiderteile zusammennäht, Knopflöcher säumt oder Tabellen berechnet, deren Ertrag für das Wissen erst aus ihrer Einordnung in ein ihm unbekanntes Ganzes klar wird. Mag er seine Arbeit mit noch so großem Geschicke treiben, er muß ihr fremd gegenüberstehen; denn sie ist nicht mehr ein Erzeugnis seines Fleißes und seiner Umsicht, für das er voll verantwortlich eintritt und in dem er sich spiegelt, vielmehr ist sie ein unvollkommener Teil eines großen Getriebes, das zu übersehen, geschweige zu beherrschen, der einzelne Arbeiter außerstande ist. Selbst die geistigen Leiter des Prozesses werden zu abstrakter Leblosigkeit verdammt, weil ihnen die ausführende Arbeit zu fern rückt. So entsteht das, was man als Reißbrettarchitektur, als Verordnung vom grünen Tisch, als Schema an den Werken der Gegenwart tadelt; und die Leblosigkeit dieser Dinge prägt ihre Spuren auch der Seele der geistig leitenden Arbeiter auf. Vollends in den ausführenden Teilen der Arbeit zeigt der technische Geist seine entgeistigende Wirkung. Daß sich aber die Arbeit des Einzelnen nicht mehr auf ein Werk, sondern auf einen unselbständigen Teil eines Werkes konzentriert, ist mindestens in dem ungeheuren Umfange, den wir kennen, nur möglich infolge des Kapitalismus, der alle Arbeit in Geld ausdrückt und dadurch vertauschbar, gleichgültig macht. Das Nachdenken wendet sich jetzt allgemein der Frage zu, mit gegebenen Mitteln möglichst viel Geldeswert zu gewinnen. Das Arbeitsprodukt wird zur beliebig vertauschbaren Ware, der Arbeiter zu einem Gliede des Produktionsprozesses, der

Geist zieht sich ins „Büro" zurück und beschränkt sich aufs Rechnen. In den Anfängen des Kapitalismus schien die zunehmende Verelendung und Ausbeutung der Masse die Hauptgefahr zu sein. Selbsthilfe der Arbeiter, staatliche Beschränkungen des Kapitals, wohl auch Eigeninteresse und soziales Gefühl mancher Unternehmer haben diese schädlichen Folgen mindestens eingeschränkt; aber unvermindert, ja verstärkt besteht die Herabwertung der Arbeit zu einem mechanisch wiederholten Tun fort. Die letzten Jahre bringen aus Amerika das Taylor-System herüber, d. h. die genaue Berechnung jedes Handgriffes, die Anweisung zu einer zugleich intensiven und gleichartigen, zeitsparenden Ausführung jeder der immer wiederholten Bewegungen des Arbeiters. Hier fehlt jede Möglichkeit eines eigenen Interesses an der Arbeit. Die „lohnerwerbende Kunst", einst von Platon jeder um ihrer selbst willen getanen Arbeit gegenübergestellt, wird nun zur Hauptsache. Denkt man sich die Geldwirtschaft vollendet und allbeherrschend, so kommt es für den Einzelnen bei seiner Arbeit nur noch darauf an, in welche Geldsumme sie sich umsetzen läßt; am Geldwert hat jeder den Maßstab für den Erfolg und die Nützlichkeit seines Tuns. Damit aber ist das, wofür er sein Leben hingibt, zu etwas Austauschbarem, Gleichgültigem herabgesetzt.

Gleichzeitig jedoch sind für jeden Einzelnen mindestens in seiner Phantasie die Lebensmöglichkeiten ungeheuer gewachsen; da alles austauschbar erscheint, da er keiner Scholle hörig, keinem Stande durch Geburt unlöslich verbunden ist, erscheint ihm auch nichts als verschlossen. Gegen Bestimmung und Beschränkung wehrt sich die Jugend. In der unendlichen Vielheit der Möglichkeiten freut sich der erwachende Geist seiner Freiheit.

„Ich bin noch jung an Jahren,
„Da ist mirs nur ums Fahren
„Wohin — das gilt mir gleich!"

Hebbel läßt dieses Lied einen aufrührerischen Sohn der neuen Zeit singen, der Freiheit begehrt und die sittliche Strenge des handwerklichen Vaterhauses als unleidlichen Zwang empfindet. „Jede Bestimmung ist Verneinung", man könnte fast

meinen, daß die Rationalisten diesen Grundsatz aus persönlichen Erfahrungen geschöpft haben. Die befreite Persönlichkeit fühlt sich als etwas Einzigartiges, ihr Stolz ist es, das Leben in eigener Art und unter eigener Verantwortung zu leben; niemand darf ihre Rechte antasten, niemand ist imstande, ihr ihre Pflichten abzunehmen. Aber die nämliche Befreiung des Verstandes, die dem Menschen dieses Bewußtsein gab, hat zugleich seine Arbeit rationalisiert, von dem irrationalen, damit rein persönlichen Elemente befreit. Die marxistische Theorie spricht das in extremer Form aus, wenn sie alle menschliche Arbeit als gleichwertig betrachtet und nur noch nach der Zeitdauer mißt. Gewiß ist dafür gesorgt, daß sich eine Entwickelungstendenz niemals bis zu diesem Extrem durchsetzt. Aber bestehen bleibt der Verlust an Persönlichkeitswert, den die Arbeit erlitten hat, während zugleich die Forderung der Person, in ihrer Eigenart und ihrem Eigenrecht anerkannt zu werden, sich steigerte. Durch diese doppelte Steigerung ist eine Spannung entstanden, die man in sehr verschiedener Weise zu lösen versucht hat.

Am einfachsten und zugleich am radikalsten beendet man einen Widerstreit durch Beseitigung eines der widerstreitenden Gegensätze. Werkfreudige Künstlernaturen wollen darum aus der Welt schaffen, was die Werkfreude hindert: Arbeitszerlegung, Maschinentechnik und Kapitalismus. William Morris, der sein Leben an die Erneuerung vollendeten Kunsthandwerks gesetzt hat, spricht sein Ideal in seiner Utopie „Nachrichten von nirgendwo" aus. Er sieht alle Arbeit nach dem Vorbild der künstlerischen, geht dabei augenscheinlich von eigenen Erfahrungen aus, erleichtert sich aber so die Lösung des Problems in unzulässiger Art. Es ist die Eigentümlichkeit künstlerischen Schaffens, daß der Meister sich zugleich ganz in seinem Werke gibt und doch, indem er es von sich löst, als Persönlichkeit frei über seinem Werke steht; und am größten ist diese Freiheit in den dekorativen Zweigen der bildenden Künste, dem Arbeitsgebiete von Morris, weil hier jenes verzehrende Streben nach stärkstem Ausdruck wegfällt, das bei manchem Dichter den seelischen Selbstmord streift. Versucht man ernstlich, sich für nichtkünstlerische Arbeitszweige in die volle naive

Einheit des Menschen mit seiner Arbeit zurückzudenken, so stößt man nicht etwa nur auf Widersprüche gegen unsere Technik, Wirtschaftsverfassung und Bevölkerungsdichte (all dies ist vom Willen geschaffen und vielleicht auch durch den Willen zu ändern), sondern man gerät gerade zu den innersten Forderungen des befreiten Geistes in entschiedensten Gegensatz. Das Verhalten der Modernen gegen die doch gar nicht unbeträchtlichen Reste alter Arbeitsverfassung ist beweisend dafür. Die Arbeit der Hausfrau und Mutter etwa ist eine ganz persönliche, unersetzliche, den Menschen ausfüllende Arbeit; völlig unspezialisiert, äußerst mannigfach fordert sie alle Seiten der Persönlichkeit und vermag die Frau ganz zu erfüllen, weil jede Einzelheit dieser Arbeit mit den stärksten Gefühlen verflochten ist. So haben ungezählte Geschlechter von Frauen ihr Leben in Familie und Haushalt voll Stolz gefühlt. Gewiß ist die Auflösung des Haushaltes, die wir erleben, zum großen Teile auf die technische und kapitalistische Entwicklung zurückzuführen, hinzu kommt aber eine veränderte Stellung der Frau zur Hausarbeit. Das zeigt sich in der merkwürdigen Erscheinung, daß viele Frauen unsrer Tage, weit entfernt sich mit gewaltsamer Anstrengung an die Reste hauswirtschaftlicher Tätigkeit zu klammern (und diese Reste sind bedeutend genug, da zu ihnen neben der Regelung der Konsumtion vor allem die Pflege und Erziehung der Kinder gehört), vielmehr in der Hausfrau eine Sklavin erblicken und die gleichgültigste Maschinenarbeit im Büro als eine Befreiung preisen. Selbst wenn sie häusliche Tätigkeit anerkennen, fordern sie Geldlohn dafür, wollen also die Arbeit mindestens formal vergleichgültigen. Diesem Streben liegt die doppelte Forderung zugrunde, sich die Art seiner Arbeit selbst zu wählen und sich mit ihrem Ertrage ein ganz unabhängiges Stück Leben zu erkaufen. Beides aber ist im Grunde Ausfluß desselben Willens, über der Arbeit zu stehen, nicht mit seiner Arbeit ganz zusammenzuwachsen. Sieht man erst diese Seite der Sache, so wird man in der Vertauschbarkeit der Arbeit nicht mehr ein zufälliges Nebenprodukt der Befreiung des Verstandes erblicken, ein Zugeständnis an äußere Nützlichkeiten, sondern man wird sie zugleich ansehen müssen als Versuch, dem Menschen einen

weiteren Spielraum freier Betätigung zu öffnen. Besonders stark widerstrebt dem freien Menschen die Hingabe an eine Arbeit, die er sich nicht selbst wählen durfte, die ihm vielmehr durch die Macht äußerer Verhältnisse zuerteilt wurde. Aber selbst bei freier Wahl bleibt er Knecht einer Entscheidungsstunde, die er vielleicht später als einen zufälligen, nur durch äußere Umstände wichtig gewordenen Abschnitt seines Lebens ansieht. Der Entschluß, auch wenn er aus den Tiefen seines Wesens hervorzugehen schien, kann ihn doch später fremd anmuten, vom Kerne der Person sich lösen. Überall ferner, wo überhaupt ein Entschluß, eine Entscheidung für einen Beruf nötig ist, weisen einzelne Eigenschaften des Menschen auf eine andere Bestimmung hin. Abgesehen also von den seltenen glücklichen Fällen eines zweifellos angeborenen Berufes, der nur entdeckt, nicht eigentlich gewählt wird, bedeutet die volle Hingabe der Person an den Beruf immer zugleich Gewalt oder Unterdrückung. Der befreite Geist muß also Erfüllung durch den Beruf und Freiheit in der Arbeit zu vereinigen suchen. Erst wenn man das erkannt hat, wird die ganze Schwere des Konfliktes offenbar: Der befreite Mensch hat die Einheit seiner Person zerstört und sucht nun um das Zentrum seiner Berufsarbeit sich als bewußte Persönlichkeit aufzubauen; dazu aber ist volle Hingabe an seine Arbeit nötig, und sie erreicht er nicht, ohne einen Teil seiner inneren Freiheit zu opfern. Dieser tiefe Widerstreit steht hinter dem mehr äußeren zwischen gleichgültiger Arbeit und anspruchsvoller Person; er verhindert es, daß ein einfaches Zurückgehen zu voller Deckung von Person und Arbeit als echte Lösung empfunden wird, selbst in den Fällen, in denen ein solcher Rückgang überhaupt möglich ist.

Von hier aus wird begreiflich, daß das Freiheitsstreben, verbunden mit der Verwandlung des Arbeitsertrages in ein Stück Geld, viele dazu geführt hat, ihr eigentliches Leben außerhalb ihrer Berufsarbeit zu suchen. Sie alle arbeiten, um dann leben zu können. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob sie die Arbeit so rasch und oberflächlich wie möglich ausführen, damit sie bald zu sich selbst kommen, oder ob sie sich anstrengen, damit sie sich für den gesteigerten Geldwert besserer Arbeit mehr und genußreichere Muße kaufen können. Welche

von diesen beiden Verhaltungsweisen gewählt wird, hängt nämlich außer von Temperamentsunterschieden hauptsächlich von der dem Einzelnen meist durch äußere Umstände vorgeschriebenen Verbindungsart zwischen Arbeit und Lohn ab, von der gegebenen oder fehlenden Möglichkeit, durch größere Anstrengung den Geldertrag der Arbeit wesentlich zu steigern. Gemeinsam ist allen so Gestimmten das Streben nach Herabsetzung der Arbeitszeit, das man nicht nur mit der größeren Intensität der Arbeit, sondern auch mit dem Verlangen der Person, sich frei von der Arbeit zu entwickeln, zusammenbringen muß. Die tieferen Menschen, die sich auf diese Weise Muße nicht zum bloßen Genuß, sondern zu wahrer Erfüllung ihrer Persönlichkeit zu gewinnen hoffen, sehen sich oft getäuscht; denn wohl bietet sich in Wissenschaft, Kunst und Politik täglich jedem ein ungeheurer Stoff zur Aneignung dar, aber wer ihn aufnehmen will, ohne ihn durch strenge Arbeit erworben zu haben, dem bleibt er Stoff, d. h. Fremdkörper. Er mattet sich nur vergeblich ab, überreizt sich durch hastiges Aufnehmen alles Gebotenen, gewinnt aber nicht die Erfüllung seiner Person, die nur ein einheitliches Streben gewährt. Glücklicher ist, wer ein „Steckenpferd" findet, das er in seinen Mußestunden mit Hingebung reiten kann, aber er scheidet gewöhnlich aus der Zahl derer aus, die am großen Leben der Gegenwart teilnehmen.

Weit merkwürdiger als die Menge derer, die um der Muße willen arbeiten und sich mit irgend einem Surrogat innerer Einheit begnügen, ist ein anderer Typus: der Mensch, dem die Arbeit wesentlich Mittel der Betätigung ist. Auch ihm fehlt das innere Verhältnis zum Arbeitsprodukt; es gilt ihm gleich, ob er in einem Zweige der Staatsverwaltung oder in einem Privatbetriebe tätig ist, ob er Papier oder Kohle, Maschinen oder Mastochsen erzeugt, aber in der erfolgreichen Arbeit als solcher geht er auf. Diesem Typus des abstrakten Arbeitsmenschen gehören, wenn wir zahlreichen Schilderungen glauben dürfen, die führenden Unternehmer unserer Zeit an; und in dem Lande des entschiedensten Kapitalismus, in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, scheint er besonders weit verbreitet zu sein. Gekennzeichnet wird er dadurch, daß kein Erfolg ihn sättigt, keine Ruhe ihm winkt. Der französische

Bourgeois arbeitet, um sich mit 50 Jahren zurückzuziehen, dem abstrakten Arbeitsmenschen bedeutet Ruhe und Tod dasselbe. Man darf aber diesen unermüdlichen Arbeiter, der in der Arbeit im Grunde immer nur sich selbst will, nicht mit dem einer Sache ganz hingegebenen Berufsmenschen verwechseln. Wer einen Beruf im wahren Sinne des Wortes hat, kann sich gar nicht anders denken, als ihn ausübend; wenn er Künstler oder Arzt, Staatsmann oder Techniker ist, so steht dieses Tun in der Mitte seiner Welt; ist er Kaufmann oder Fabrikant, so stellt er sein Geschäft, seine Firma über alles. Dem modernen Unternehmer dagegen ist die einzelne Unternehmung als solche ganz gleichgültig, er ist jederzeit bereit, sie aufzugeben und mit einer aussichtsvolleren zu vertauschen. Natürlich gibt es gemischte Typen — auch bei vielen Berufsmenschen spielt der Wille sich zu betätigen mit, auch solche, die als abstrakte Arbeitsmenschen anfingen, verlieben sich zuweilen in einen zufälligen Gegenstand ihrer Arbeit; aber der prinzipielle Unterschied bleibt bestehen und prägt sich in bestimmten Gruppen von Menschen deutlich aus. Wir bewundern am modernen Unternehmer und an anderen bedeutenden, abstrakten Arbeitsmenschen die Energie einer Persönlichkeit, die sich bis zum Äußersten anstrengt und doch nicht hingibt, die ihr alles an den Erfolg setzt und doch über allen einzelnen Erfolgen steht. Aber so großartig diese Erscheinung des befreiten Menschen ist, der arbeitet, weil er in der Arbeit die Kraft seines freien Willens bewährt, sie strömt doch eine eigentümliche Kälte aus. Sie beschäftigt unsere Phantasie, aber ihre Rastlosigkeit beunruhigt. Sicher ist diese Wirkung ein Reflex ihrer inneren Eigenart; solche Menschen können nicht ruhen, weil Ruhe für sie Leerheit bedeutet, und in dieser Furcht vor der Stille offenbart es sich, daß sie sich schließlich doch an ein Äußeres verloren, nicht innerlich gewonnen haben.

Die Befriedigung des Erfolgs steht nur wenigen Begünstigten offen, im Gebiete der wirtschaftlichen Arbeit nur denen, die zu Unternehmern oder Betriebsleitern aufsteigen können. Die Masse, die in gleichgültiger Arbeit frohndet, sucht einen andern Ausweg. Nicht das Werk ist wichtig, sondern seine Verwertung; und da der einzelne Arbeiter den Gesamtertrag der

Arbeit nicht beherrscht, bleibt ihm nur übrig, seinen Anteil an diesem Ertrage zu steigern. Dieses zunächst rein egoistische Interesse gewinnt aber für den Einzelnen höhere Bedeutung, weil es gleichartiges Interesse Vieler ist und so die Arbeitsgenossen durch ein gemeinsames Ziel zusammenschließt. Die Mechanisierung der Arbeit schafft die Masse der Arbeiter, und diese Massenhaftigkeit des gleichen Loses wird zum Motiv der Organisation; das persönliche Schicksal erhöht sich zum Klassenschicksal. Gewiß ist der wirtschaftliche Vorteil Ausgangspunkt der Organisation, aber über ihn hinaus gibt der Zusammenschluß dem Einzelnen doch auch ein gehobenes inneres Bewußtsein. Er ist als Arbeiter Glied einer Genossenschaft, eines bewußten Ganzen. Die Arbeit als solche aber wird dadurch keineswegs verinnerlicht, eher tendieren die Organisationen dahin, sie noch rascher auf ein gleichgültiges Durchschnittsniveau herabzudrücken und vor allem die Betätigungslust des abstrakten Arbeitsmenschen zu bekämpfen, weil die Klasse immer ein Interesse daran hat, dem besonders Tüchtigen zu verwehren, daß er seine Tüchtigkeit auf Kosten der andern ausnutzt. Die moderne Standesorganisation, die ja vom Fabrikarbeiter ausging, aber mehr und mehr alle Schichten, auch die geistigen Arbeiter, ergreift, führt also keineswegs ein innigeres Verhältnis von Person und Arbeit herbei, sondern verallgemeinert nur das Schicksal des einzelnen und gibt ihm dadurch Wucht und eine gewisse Würde.

Keine der Bemühungen, die beobachtet und analysiert wurden, gewährt also einen reinen Ausgleich des tiefen Zwiespaltes, der im technisch-kapitalistischen Zeitalter zwischen den Ansprüchen der Person und den Anforderungen der Arbeit besteht. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, so viel oder so wenig sie sonst auch leisten mag, kann hier nichts ändern, weil sie die Austauschbarkeit der Arbeit, die Lösung des Produktes vom Arbeiter nur zu ihrer letzten Konsequenz führt. Ja, eine reine Lösung des Problems scheint notwendig ausgeschlossen zu sein, weil die freie Persönlichkeit sich nicht völlig unterwerfen darf, während nur eine Arbeit, der die Person sich ganz hingibt, innere Erfüllung gewährt. Es muß gefragt werden, ob diese Unlösbarkeit nicht in dem künstlich isolierten Begriff des einzelnen Menschen ihren Grund hat.

ZWEITER TEIL.

Der Mensch in der Gemeinschaft.

Einleitung.

Persönlichkeit als soziale Erscheinung.

Frei will der einzelne sein in seinen Entscheidungen wie in seiner Tätigkeit, aber die Befreiung zerstört zugleich die scheinbar selbstverständliche Einheit des Ich. Der erfüllte Zusammenhang der Persönlichkeit wird erschwert durch die soziale Lage, die der befreite rechnende Verstand geschaffen hat. Denn diese Lage fordert von jedem einzelnen eine nutzbare, berechenbare Leistung, während doch jeder einzelne, gerade weil er sich frei fühlt, den Anspruch stellt, Zweck und nicht Mittel, allenfalls Meister des Rechnens, nie aber Gegenstand der Rechnung zu sein. Indessen die losgelöste Betrachtung des einzelnen ist doch wohl künstlich, obgleich die Befreiungsbewegung diese Abstraktion vielfach zu einer wirklichen Trennung verschärft hat. Es entspricht einigermaßen der geschichtlichen Folge, wenn nun die soziale Seite der Persönlichkeitsbildung nachgeholt wird; denn der Trennung des ursprünglich Verbundenen folgt notwendig die gesonderte Besinnung auf die Verbindungsfäden, die dann ihrerseits fast wie trennbare Teile des Ganzen erscheinen. Persönlichkeit bedeutet Organisierung der getrennten Triebe und Eigenschaften um ein Zentrum, das bei der erfüllten Persönlichkeit überindividuell sein muß, zu einem gegliederten Ganzen. Es ist festzustellen, inwiefern das Zentrum, die Eigenheiten und das Ganze sozial bedingt und sozial ergänzungsbedürftig sind. Dann erst kann untersucht werden, ob und unter welchen Bedingungen die Gemeinschaft eine Erfüllung der befreiten Person ermöglicht.

Das Zentrum soll überindividuelle Bedeutung haben, weil sonst die bewußte Persönlichkeit sich in der leeren Sorge um die Erhaltung ihres vergänglichen Lebens aufzehren würde. Aber das bedeutet nicht, daß dieses Zentrum sozialer Natur sein muß. Auch ein Einsiedler, auch ein Mensch, der wüßte, daß er der letzte lebende Mensch ist, könnte sich Wahrheit, könnte sich religiöse Einheit mit Gott zur Lebensaufgabe machen. Auch wenn man den Anspruch des leitenden Wertes einer Leistung auf Anerkennung als für alle Subjekte verbindlich auffaßt, bleiben diese Subjekte isoliert, werden dadurch noch nicht zu einem sozialen Ganzen vereinigt. Nicht einmal die reale Durchsetzung dieser Forderung bei einer Anzahl von Individuen verbindet sie zu einem Körper — sonst müßte die Gesamtheit derer, die den pythagoreischen Lehrsatz verstehen, ein soziales Gebilde sein. Vielmehr beginnt die notwendige Beziehung auf ein soziales Ganzes eben da, wo die Verschiedenheit der Menschen in bezug auf ihr Zentrum einsetzt: bei der besonderen Lebensaufgabe. Denn die Entfaltung der allgemeinen Werte in die Mannigfaltigkeit ihrer Durchsetzungsformen, die Entdeckung zugleich der leitenden Werte an den (geschichtlich früheren) besonderen Formen ihrer Verwirklichung entwickelt sich nur in einer Folge zusammenhängender Arbeit vieler Menschen und vieler Geschlechter. So erst gestaltet sich der allgemeine Wert zu einer Lebensaufgabe für Wenige oder für Einen. Wissenschaftliche Ergebnisse etwa sind wahr, ganz unabhängig von dem Verhalten der erkennenden Menschen. Die Forderung, sie als wahr anzuerkennen, ergeht an jeden, der sie zu verstehen vermag. Damit sie aber an junge Forscher geraten, die aus dem Erreichten und Unerreichten sich nun einen Plan neuer, weiterführender Arbeiten entwerfen, dazu ist die ganze gesellschaftliche Organisation des wissenschaftlichen Unterrichtes, des Buchdruckes usw. nötig. So ist jeder der Gemeinschaft verpflichtet gerade für jenen Kern, um den er seine Persönlichkeit bildet; und die Leistung, in der sich die Persönlichkeit bewährt, trägt zugleich diese Verpflichtung ab.

Daß eine bestimmte Neigung, Verhaltungsart, Fähigkeit mir zukommt im Gegensatz zu anderen, davon weiß ich nur, weil ich mich mit anderen vergleiche. Ohne dies würde ich meine

einzelnen Erlebnisse einfach haben, sie meiner Eigenart gemäß haben, ohne daß doch diese Eigenart selbst jemals bewußtes Erlebnis würde. Bei dieser Vergleichung dient zunächst jeder sich selbst als Maßstab, er mißt die anderen an sich; erst aus dem abweichenden Verhalten vieler anderen lernt er die individuelle Bedingtheit auch des eigenen Wesens erkennen. Gelegenheit, darauf zu achten, ist ihm überall geboten, wo es sich um sozial bedeutsame Leistungen handelt; daher kennen wir unsere Leistungsfähigkeit auf den für uns wichtigen Gebieten im allgemeinen, soweit nicht Eitelkeit uns blendet, ganz gut, während wir über sozial bedeutungslose Verhaltungsweisen, etwa individuelle Besonderheiten unserer Träume, ohne ein darauf gerichtetes wissenschaftliches Interesse nicht Bescheid zu wissen pflegen. Unser Selbstgefühl, das Erleben oder Genießen unseres eigenen Ich, hängt nicht ab von einer wertfreien Beschreibung unserer Eigenart, sondern von unserer Leistungsfähigkeit, verglichen mit der Leistungsfähigkeit anderer. Das Selbstgefühl ist ein soziales Gefühl, sogar der von allen sozialen Banden möglichst gelöste Mensch braucht, um sich seiner Ungebundenheit zu freuen, die Vorstellung der von ihrer Abhängigkeit gefesselten Masse. Jene Forderung, die eigenen Besonderheiten zu erkennen und sie durch Unterordnung unter die richtig gewählte Lebensaufgabe wertvoll zu machen, hat nur Sinn, weil der Mensch ein soziales Wesen ist.

Der allgemeine Kern der Persönlichkeit erscheint zugleich als Gabe der Gemeinschaft und als Pflicht gegen die Gemeinschaft; die Besonderheiten, durch die jeder sich vom anderen unterscheidet, sind nur in der Gemeinschaft mehr als bedeutungslose Eigenschaften. Aber im Grunde haftet das Selbstgefühl gar nicht an den Besonderheiten, sondern an dem Ganzen der Persönlichkeit. Indem ich den Anspruch erhebe, ein Ganzes zu sein, scheine ich mich doch aus jeder Gemeinschaft zu lösen. Aber diese Ganzheit ist ja immer unvollkommen. Wie sie auf fremder Arbeit beruht, so fühlt sie die eigene Leistung als unvollendet, als fremder Weiterarbeit bedürftig; jene Seitentriebe der Seele ferner, die von der Lebensaufgabe zurückgedrängt werden, finden irgendwelche Erfüllung nur durch Teilnahme an der Lebensarbeit anderer. Diese Ergänzungsbedürftigkeit weist darauf hin, daß

das Ganze der Persönlichkeit zugleich Glied eines größeren Ganzen ist. Daher hängt unser Selbstgefühl ab von der Stellung, die wir innerhalb eines größeren Ganzen einnehmen. Solche Stellung kann uns ohne unser Zutun gegeben sein als angeborener Platz in der Gesellschaft, oder sie kann von uns erworben sein. Der befreite Geist sträubt sich dagegen, sein innerstes Selbstgefühl aus den Zufälligkeiten seiner Geburt zu speisen. Die erworbene Stellung aber läßt das Verhältnis des einzelnen zu dem Platze, auf dem er als Glied des Ganzen steht, als zufällig und gemacht erscheinen, er gehört nicht an diesen Ort, er ist hingelangt, — ein Parvenu. Die Unsicherheit des Selbstgefühls beruht zuletzt immer auf einer sozialen Unsicherheit — und doch erträgt der freie Geist keine soziale Form, die ihn meistern will. Das Ganze, in dem er heimisch sein soll, muß ihm aus eigenem Entschlusse angehören. Wenn er auch hier nicht schaffen kann, so fordert er doch, daß die Anerkennung der ihm gleich- oder überwertigen Bedingungen seines Lebens seine eigene Tat sei.

Wie die Persönlichkeit so wird auch das soziale Ganze, in dem allein Persönlichkeit möglich ist, für den befreiten Geist eine Aufgabe, ein Problem. Man kann diesem Problem die Form geben: wie muß eine Gemeinschaft beschaffen sein, damit sich die freie Persönlichkeit als ihr Glied fühlen kann?

I. Kapitel.

Gefühlsgemeinschaft, Zweckgemeinschaft, Lebensgemeinschaft.

Auch die Gemeinschaft soll Tat des freien Geistes sein, sie soll hervorgehen aus seinem Bedürfnis nach Gemeinschaft. Dieses Verlangen aber ist keine bloße Einsicht, es ist eine Sehnsucht nach Ergänzung der eigenen Unvollständigkeit in anderen. Sehnsucht nun ist ein Gefühl und wird gestillt durch ein Gefühl. So scheint die Gemeinschaft des freien Geistes eine Einigkeit im Gefühl, eine Gefühlsgemeinschaft sein zu müssen. Das ist keine künstliche Konstruktion, sondern nur der abstrakte Ausdruck eines verbreiteten Strebens, in dem sich die Befreiung

des Ich gleichsam sozial fortsetzt. Die Befreiung hatte auf der einen Seite zur Herausarbeitung eines überindividuellen Kernes, auf der anderen zur Verselbständigung der einzelnen Gefühle und Triebe geführt; beides findet sich hier wieder. Die Verbindung zwischen Menschen soll sich nicht mehr gründen auf irgendwelche zufälligen Gemeinsamkeiten, sondern auf die allgemeine Menschheit. Auf Grund ihrer soll es möglich sein, die einzelnen Zustände, die Augenblicke der Freude und Trauer, miteinander zu teilen. Es liegt etwas Jünglinghaftes in dieser Sehnsucht, die in der Aufklärungszeit ihre größte Stärke erreichte; denn der Jüngling, dem die natürlichen Bande zu eng werden, sucht den Freund, dem er sich ganz hingeben kann, nicht den Genossen am gemeinsamen Werk. So wollte man sich im 18. Jahrhundert rein als Mensch fühlen und doch als besonderer Mensch, und man brauchte dazu ein Verhältnis, das zugleich allgemein menschlich und ausschließend individuell war. Man glaubte es in der Freundschaft gefunden zu haben, aber die Verbindung gelang nur scheinbar. Als Mensch mag man sich gegenüber jedem, der Menschenantlitz trägt, zu Freundlichkeit und Hilfe verpflichtet fühlen, mag an jeder Abwandlung der allgemeinen Menschennatur Interesse nehmen, aber wie auf dieses Allgemeinste ein besonderes Verhältnis aufgebaut werden soll, ist nicht ersichtlich. Man konnte sich über diese Schwierigkeit einst deshalb hinwegtäuschen, weil sich die wenigen Befreiten unter der gebundenen Überzahl als eine zusammengehörige Gemeinde fühlten. Zur Zeit, als Lessing seinen „Nathan" dem Tempelherrn gegenüber ausrufen ließ: „Ah! wenn ich einen mehr in Euch gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch zu heißen!" war, so paradox es klingt, das Allgemeinste, das Menschsein, zugleich das Seltenste; es schloß, im Sinne Lessings verstanden, den Anspruch ein, durch die Hülle der Sitte, der Meinung, des Vorurteils hindurch den wesentlichen gemeinsamen Kern zu erfassen. Sobald dieser Anspruch sich verallgemeinerte, sobald jeder Mensch forderte, als Mensch anerkannt zu werden, konnte eine Freundschaft auf diesem Grunde so wenig fortbestehen, wie sich der liebevolle Kommunismus der christlichen Urgemeinde in der Weltkirche aufrecht erhalten ließ. Gerade aber die Unbestimmtheit des gemeinsamen Zieles erleichterte die

Gemeinschaft im Gefühle. In jeder Jünglingsfreundschaft verbindet sich mit dem unbestimmt Allgemeinen, dem Streben nach einem nur geahnten Ideale, das Besonderste, die gemeinsame Stimmung des Augenblicks. Mühelos versetzt die erregbare Jugend gleichzeitig zwei Seelen in gleichen Rhythmus, und diese gleichartige Schwingung täuscht vollkommenen Einklang der Seelen vor. In Wahrheit ist eine solche Freundschaft nicht auf die allgemein menschliche Gleichheit, sondern auf die ganz irrationale, sich im Augenblick äußernde Sympathie gegründet. Solchen Augenblicken Dauer zu geben, das ist die Freundschaftssehnsucht, die Rousseau bis ans Ende seines Lebens genarrt hat; denn nicht im mindesten folgt aus der gleichen Gefühlslage zweier Menschen in einem Augenblicke, daß diese Gleichheit sich je wiederholen wird. Sobald man den Mangel des Einklangs empfindet, sucht man sich über ihn hinwegzutäuschen und hört doch wider Willen den falschen Ton, der die Harmonie zerstört. Solche Erfahrungen erzeugen das Mißtrauen, das nach den ersten Enttäuschungen oft schon den Beginn einer Gefühlsfreundschaft hindert, ein Mißtrauen, das vielleicht nicht begründet in besonderen Übeltaten seiner Freunde, aber nur zu begründet in der Eigenart seines Freundschaftswillens, den armen Jean Jacques von Ort zu Ort hetzte.

Nicht das Recht der vollen Hingabe, des glücklichen Augenblicks soll irgend geschmälert werden, wohl aber ist die Möglichkeit zu bestreiten, auf solche Augenblicke eine lebenskräftige Gemeinschaft zu bauen. Wo scheinbar etwas Derartiges auftritt, da kommen andere Grundlagen zur bloßen Gefühlsgemeinschaft hinzu. Jene unbestimmte Sehnsucht kann sich in zwei Jugendfreunden zu gleichen oder einander ergänzenden Zielen besondern, und die Erinnerung an gemeinsame Jugendstunden kann der sachlich wertvollen Verbindung dauernd eine Gefühlswärme geben, die sie sonst entbehren müßte; für sich allein aber ist das starke Gefühl des Augenblicks so wenig fähig, eine Gemeinschaft zu erzeugen, wie die Befreiung der Triebe eine Persönlichkeit aufbaut.

Indessen, wie alle Einheit der Person sich aufbaut über der immer werdenden, nie scharf begrenzten und doch sicheren Einheit des Organismus, so hat auch alle Gefühlsgemeinschaft ihre

organische Unterlage in dem Zu-einander-streben der Geschlechter. Verbindung allgemeinster menschlicher Zusammengehörigkeit und allerengster persönlicher Auswahl scheint hier von der Natur selbst dargeboten zu werden. Denn schon der Trieb, so sehr er allgemein auf einen Menschen des anderen Geschlechtes geht, trifft zugleich eine Auswahl, die gewiß häufig nur von sehr allgemeinen Vorzügen wie Jugend, Gesundheit, Frische, gelenkt wird, daneben aber einen bestimmten Rassentypus bevorzugt und in manchen Fällen bis zum ausschließlichen Begehren eines bestimmten Weibes oder Mannes sich besondert. Seit alter Zeit ist die Leidenschaft der Liebeswahl Gegenstand der Dichtung. Aber im Orient wird die Geliebte ihrer allgemeinen weiblichen Vorzüge wegen gepriesen und begehrt, sie prägt den bevorzugten Frauentypus der Rasse vollendet aus. Daher wiederholen sich immer die gleichen Lobpreisungen bei verschiedenen Frauen. Erst in der Treue der Gatten tritt ein persönliches Element hervor. Das christliche Mittelalter vergeistigt die Liebe — aber doch so, daß zu dem allgemeinen körperlichen Ideal ein allgemeines geistiges oder geistliches hinzutritt. Die geliebte Jungfrau wird Sinnbild der Reinheit, der himmlischen Schönheit. Dantes erhabene Huldigung an Beatrice erhöht deren Eigenart nicht, sondern vernichtet sie, indem Beatrice zur Allegorie der Kirche oder Gnade wird. Die Einzigkeit der Geliebten ist nicht die ganz persönliche des Menschen, dem sich der Liebende hingibt, sondern die unvergleichliche Einzigkeit des Ideals — damit aber doch wieder Allgemeinheit. Die Treue des ganzen Lebens wird erkauft durch die Verwandlung der Geliebten in ein Bild, sie wird also eigentlich nicht mehr dem wirklichen Weibe dargebracht, sondern dem Geschöpfe des eigenen Geistes. Der moderne Mensch dagegen (man darf nie vergessen, daß auch Menschen anderer Zeiten unter uns leben) will die Geliebte selbst, ihr eigentliches, wahres Leben. Er kann daher körperliche Vereinigung, eheliches Zusammenleben und geistige Liebe nicht mehr sündlos trennen. Die Wahl des Triebes wird zum Kernpunkt einer „Kristallisation“ (wie Stendhal es nennt), die alle Vorzüge und alle erfüllte Sehnsucht zu einem Idealbild der Geliebten zusammenwachsen läßt. Aber der Wille zur Realität zerstört dieses Ge-

bilde der Phantasie. Daß Stendhal die „Kristallisation" begrifflich erfaßt, bedeutet den Anfang dieser Zerstörung, in die ja viel enttäuschte Romantik sich einmischt. Die beiden Bestandteile der echten geschlechtlichen Liebe, das triebhafte Hingezogensein und die Ergänzung der Persönlichkeit sind doch nicht notwendig vereinigt. Ein früheres Dichtergeschlecht nahm das als selbstverständlich an, verteidigte daher die freie Liebeswahl gegen die hindernden Vorurteile der Stände und machte glauben, es bleibe nach der Vereinigung der Liebenden weder etwas zu sagen noch zu wünschen übrig. Die Erkenntnis der Irrtümer in der Liebeswahl, der Konflikte, die aus einem dauernden Zusammenleben der Liebenden entspringen, führte nur dazu, die Rechte des wechselnden Gefühls über die bürgerliche Einrichtung zu betonen. Hier herrscht ein naiver Glaube an die Güte der „Natur"; denn daß in der Liebesauswahl kulturelle Gemeinschaft, Phantasie und andere dem „Triebe" gegenüber sekundäre Motive eine große Rolle spielen, verbirgt man sich trotz Stendhal gerne, weil man wünscht, eine von aller „Konvention" freie und naturhafte Grundlage der Gefühlsgemeinschaft zu besitzen. Aus der Enttäuschung dieses Glaubens ist Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe hervorgegangen; wie er so setzt auch sie die Liebesleidenschaft des differenzierten Menschen mit dem Instinkte geschlechtlicher Auswahl gleich. Da dieser Instinkt auf die Erzeugung des Kindes, nicht auf das Glück der Eltern sich richtet, so erscheint er schuldig an der Liebesenttäuschung, die im wesentlichen doch nur ein Sonderfall der Dauerlosigkeit aller bloßen Gefühlsgemeinschaft ist.

Da sich alle Wärme gefühlsmäßiger Hingabe gern mit geschlechtlichen Gefühlen verbindet, da erst die Auswahl des Geschlechtstriebes dem unbestimmten Verlangen nach Hingabe und Verständnis bestimmte Richtung und persönliche Wärme gibt, glaubt man oft, in allen gefühlskräftigen menschlichen Verbindungen verlarvte Geschlechtlichkeit sehen zu müssen. Aber mit gleichem Rechte könnte man in der weit über ihre biologische Bedeutung ausgedehnten Rolle der Sexualität eine verlarvte Sehnsucht nach Gemeinschaft finden. In der modernen Erotik ist eben beides, die ursprüngliche Liebeswahl und das ganz persönliche Einheitsstreben befreiter Menschen eine Verbindung

eingegangen, die doch nur so lange konfliktlos besteht, als die Gemeinsamkeit der Sehnsucht und des Liebesrausches über die Verschiedenheit der Liebenden, zumal über jene von Natur gegebene Verschiedenheit zwischen männlichem und weiblichem Fühlen hinwegtäuscht. Aber der kritische Geist sucht Wahrheit und zerstört den Traum der Einheit. Der Gegensatz im Wesen der Geschlechter, der an sich jedes bereichern kann, muß zur Qual werden, wo die Gleichheit der Gefühle den Sinn der Gemeinschaft bilden soll. Dann bleibt von der Liebe nur Sehnsucht und Rausch bestehen, und aus dieser Erkenntnis bildet sich die moderne Form des irrenden Liebesritters, der nicht die Geliebte sucht, sondern die Liebe, der gerade in der Untreue seiner abstrakten Sehnsucht treu zu bleiben wähnt. Der alte, sinnlich unersättliche Don Juan wird so zum übersinnlich-sinnlichen Freier, er wird schon bei Lenau zum unseligen Sucher, der nicht erst durch seine Sünde die Hölle verdient, sondern sie in sich trägt und bis in den Rausch des Besitzes hinein fühlt. Weil das gleiche Feuer sich nie längere Zeit hindurch in Brand halten läßt, wirft er sich stets von Neuem in die Sehnsucht, die die Erfüllung vorspiegelt. Aber je öfter sich dieses leere Spiel wiederholt, um so weniger vermag Don Juan sich selbst zu täuschen. Er geht zugrunde, weil er schließlich mit schlechtem Gewissen liebt, während das Gewissen des ursprünglichen Don Juan übermäßig robust war.

Den alten Anklagen gegen das Weib fügt die Verzweiflung an der ersehnten Gefühlsgemeinschaft einen neuen Zug hinzu. In begreiflichem Selbstbetrug legt der Mann die Schuld des Nichtverstehens dem weiblichen Teile zur Last. Sicherlich wirkt bei dem monomanischen Hasse einzelner starker, gleichgewichtsloser Persönlichkeiten gegen das Weib mittelalterlich asketische Gefühlsweise und perverse Anlage mit, während die bornierte Geringschätzung des anderen Geschlechtes bei dem Troß ihrer Gefolgsmänner nicht viel mehr als die Geschlechtseitelkeit derer zeigt, die nichts Eigenes haben, worauf sie eitel sein könnten. Aber den eigentümlichen, schmerzlich enttäuschten, modernen Charakter gibt der Feindschaft gegen das Weib doch wohl der vereitelte Wunsch des befreiten Menschen nach voller und dauernder Gefühlsgemeinschaft. Reiner zeigt sich dieser Rückschlag gegen die Einheitssehnsucht, wo man sich gerechterweise bemüht, das

gegenseitige Verhältnis zugleich vom Standpunkt des anderen Geschlechtes her zu sehen. Auch die Frau will sich nach dem Vorbild des Mannes als freie Persönlichkeit fühlen und von den Fesseln des Herkommens lösen. Der von Selbstsucht nicht verblendete Mann aber muß diesen Anspruch als grundsätzlich berechtigt anerkennen. Geschieht dies, dann treten sich zwei gleichberechtigte Personen gegenüber, die bei verschiedener Gefühlsweise doch gleich fühlen wollen. Da das nur möglich ist, wenn eine sich der anderen unterwirft, so wird nun in der Liebe der Kampf der Geschlechter entschieden betont. Friedrich Hebbel, der mit der rücksichtslosen Konsequenz des Dramatikers den verselbständigten Trieben ihre volle Zerstörungskraft gab, hat darum die Liebe als Kampf gesehen. Die Fremdheit aber, die zwischen Mann und Weib verstärkt wird durch die größere Einheitssehnsucht und durch die tiefere Verschiedenheit, besteht doch im Grunde zwischen zwei Menschen ganz allgemein. Darum ist Hebbel zugleich der Dichter des Liebeskampfes und des Einsamkeitsgefühles und illustriert so einen Zusammenhang, auf den auch Georg Simmel einmal hinweist.

„Leben heißt tief einsam sein." Diese uns allen vertraute und von neueren Dichtern so oft dargestellte Form des Einsamkeitsgefühles ist durchaus modern, entstand als Rückschlag gegen das leidenschaftliche Suchen nach Gefühlsgemeinschaft, das sich aus dem Rousseauschen Zeitalter in die Gegenwart fortsetzte. Einst suchte man in der Einsamkeit sich selbst, fand hier, wo alle anderen Stimmen schwiegen, seinen Gott. Sowenig wie irgendeine große Erscheinung der Vergangenheit ist diese gewollte Einsamkeit, die zugleich höchste Hingabe bedeutet, verschwunden; aber das eigentlich moderne Einsamkeitsgefühl ist ganz entgegengesetzter Art. Der befreite Mensch hat sein Ich zersetzt und verloren, ist, um sich zu finden, zu anderen geflohen; aber die Unmöglichkeit dauernder Gefühlsharmonie hat ihn in traurigem Kreislauf an den Punkt zurückgestoßen, von dem er fliehen wollte.

Indessen der Mensch findet sich doch als Einheit in jenem Willenszentrum seines Ich, dem er die wechselnden Triebe unterwirft. Von diesem Zentrum aus sollte der Befreite auch die Dauer der Gemeinschaft suchen, nicht von dem flüchtigen Ge-

fühle her, das nur geeignet ist, den Augenblick zu verschönern. Auch der bewußte Zweck fordert Verbindung des Wollenden mit anderen, die das gleiche wollen, da er durch Vereinigung der Kräfte, sei es sicherer, sei es überhaupt erst, erreicht werden kann. Jedoch die Verlegung des Ich in das Zentrum eines auf Überindividuelles gerichteten Wollens macht alle persönliche Eigenart zum bloßen wertlosen Stoffe. Ganz entsprechend wird bei der Zweckgemeinschaft das persönliche Verbundensein der Genossen gleichgültig; nur auf die Gleichheit des abstrakten Wollens kommt es an. Da die Verbindung sich auf das beschränkt, was für den besonderen Zweck nötig ist, läßt sie die übrige Persönlichkeit der Teilhaber frei. Sie entspricht also durchaus dem Willen des befreiten Ich, sich nur so weit zu binden, wie er eine Bindung als notwendig erkennt. In gebundenen Zeiten verfolgte man neue Ziele gerne mit Hilfe bestehender Gemeinschaften; sogar Vereinigungen, die wie Gilde und Zunft zunächst begrenzte Absichten erfüllten, dehnten ihre Herrschaft über das ganze Leben ihrer Genossen aus, wurden aus beruflichen auch gesellige, politische, militärische, religiöse Einheiten. Gewiß wirkt in dieser Ausdehnung ein psychologisches Gesetz der Zweck- und Gefühlsübertragung, dessen Kraft auch heute nicht gemindert ist; aber eine moderne Tendenz beschränkt seine Herrschaft. Der Verstand will, daß jede Verbindung nur ihren eigentümlichen Zweck verfolgt, damit alle, die diesen Zweck wollen, unbeschadet der sonst zwischen ihnen bestehenden Gegensätze zusammenwirken können. Die Zweckgemeinschaften kreuzen sich daher in bezug auf ihren Mitgliederbestand; jeder Mensch vermag vielen von ihnen anzugehören. Die Vereinigung der Mittel und Kräfte ist ungeheuer erleichtert, das moderne freie Vereinswesen ist sicher ein Triumph des freien Geistes, ein wichtiges Stück technischen Fortschritts. Aber zugleich liegt in allen diesen sachlich begrenzten und unpersönlichen Verbindungen doch auch eine Zersetzung. Man hat früher wohl darüber gestritten, ob der Zusammenschluß der Menschen auf einem ursprünglichen Triebe oder auf einer Erwägung des Nutzens beruhe. Was der Verstand einst in der Theorie trennte, das hat er nun in der Praxis voneinander geschieden. Die reine Gefühlsgemeinschaft weist jeden Gedanken an Nutzen als eine Befleckung von sich

ab. Die Zweckgemeinschaft will im Prinzip jedes Gefühlsmoment ausschließen. In ihr werden schließlich die Personen vertretbar durch ein Stück Geld, sie werden fungibel, versachlicht in sachlicher Gemeinschaft. Wo das Prinzip der Zweckgemeinschaft wirklich rein durchgeführt ist, da ist sie auch tot, vom Leben getrennt. Darum bedeutet es eine wichtige Reaktion, wenn höchst lebendige Gemeinschaften sich diese losen Vereinigungen angliedern und sie womöglich auf ihre Genossen beschränken, wenn etwa die katholische Kirche oder die Sozialdemokratie Turnvereine oder Lebensversicherungsgesellschaften nur für ihre Mitglieder gründet. Hier wird die moderne Form der Zweckgemeinschaft von Vereinigungen in ihren Dienst genommen, die jede auch noch so lose Verknüpfung ihrer Genossen mit Außenstehenden hindern wollen. Wie jede Technik so kann auch die des Vereinswesens in den Dienst beliebiger Ziele treten, auch solcher, die dem technischen Geiste selbst feindlich sind. Gerade darin zeigt sich, wie ungeeignet die Zweckgemeinschaft ist, mehr als bloßen Nutzen zu gewähren. Ihre Sicherheit und Dauer (solange der gemeinsame Wille besteht) erkauft sie durch Leblosigkeit. Eine Erfüllung aber kann die bewußte Persönlichkeit nur in einer Gemeinschaft finden, die die Lebenswärme des Gefühls mit der Sicherheit des Zweckes verbindet.

Der gemeinsame Wille, der eine Zweckgemeinschaft zusammenhält, fällt nur zufällig und daher sicher nur bei wenigen Mitgliedern mit dem Zentrum der Persönlichkeit zusammen. Es ist ja ein Hauptvorzug des freien Vereinswesens, daß es auch den geringsten Teil von Arbeit oder Geld, den ein Mensch für irgendeine Sache dauernd verwenden mag, wirklich nutzbar machen kann. Dagegen scheint das gemeinsame Gefühl, solange es besteht, den innersten Kern der verbundenen Menschen zu bilden — aber hat ein Mensch, der in seinen wechselnden Gefühlen aufgeht, überhaupt einen Mittelpunkt? Die Dauerlosigkeit der Gefühlsgemeinschaft entspricht durchaus der Zerstörung des dauernden Kerns im Ich. Gewiß ist längeres Andauern des gleichen Triebes durch nichts ausgeschlossen, aber in ihm als Trieb liegt niemals eine Gewähr der Dauer, und so kann bei Gefühls- und Triebgemeinschaft keiner der Teilhaber auf sich oder auf den anderen fest vertrauen. Nun wird dem

Menschen, der gewohnt ist, sein Leben nach Einsicht zu regeln, die Zukunft in die Gegenwart gerückt; das Wissen um die mangelnde Gewähr der Dauer vergiftet ihm daher auch den Augenblick. Beim Kinde haben sich der vom Gefühl des Augenblicks geleitete Trieb und der Zukunft und Dauer fordernde Wille noch nicht getrennt; ob Spielgefährten durch die Gemeinsamkeit des Zieles oder des Gefühles verbunden sind, kann nicht einmal gefragt werden. Solange dann dem Erwachsenen als einem gebundenen Menschen die Willensziele selbstverständlich gegeben sind, wird er gar nicht auf den bloßen Zustand als solchen achten und darum, sobald die Willensrichtung übereinstimmt, die Einheit des Verständnisses als gegeben hinnehmen. Erst wenn er die Ziele auf ihre Berechtigung prüft und dabei die Möglichkeit anderer Ziele erwägt, werden sie ihm als austauschbar, als zufällig erscheinen, und damit kann sich leicht der Gedanke verbinden, daß die unwillkürlichen Gefühle und Triebe doch eigentlich den Kern des Selbst bilden. Alle Willensgemeinschaft erscheint ihm dann als äußerlich gegenüber der Gefühlsgemeinschaft. Da aber nur der Wille die Zustände beherrscht, Dauer und Sicherheit gewährt, so entsteht die Sehnsucht nach einer Vereinigung. Noch wesentlich im Banne des Triebes, aber doch von dem Willen zu einem vernünftigen Aufbau der Gesellschaft berührt, ruft Dehmel angesichts der Fremdheit der in einer Großstadt eng beieinander lebenden Menschen aus:

„Wär's da nicht Not, daß Freunde des Lebens sich fänden,
Nur zu dem einen Endzweck auserlesen,
Klar alle dem Willen aller zuzuwenden?!
Bis einst der Geist, von jedem Zweck genesen,
Nichts mehr zu wissen braucht als seine Triebe,
Um offenbar zu sehn das weise Leben
Verliebter Torheit wie der großen Liebe?!"

Indessen der Dichter denkt sich den Ausgleich zu einfach, weil er Rousseauisch die Schuld an dem Zwiespalt dem bewußten Willen allein zuschreibt und die Natur als weise Heilerin anbetet, die nur von künstlichen Hemmungen befreit werden muß. Vielmehr kann eine echte Gemeinschaft nur erbaut werden, wo ein gemeinsamer Wille in mehreren Persönlichkeiten zentral ist und

die abweichenden Teile der Personen um sich gliedert. So ist eine Lebensgemeinschaft gefordert, die die Sicherheit der Zweckgemeinschaft mit der Innigkeit der Gefühlsgemeinschaft verbindet.

Wenn zwei Männer erkennen, daß ihr Streben nach derselben Richtung geht, so kann die tiefe Übereinstimmung des Willens zu einem Verständnis des ganzen Wesens, zu gerechter Würdigung und echter Anerkennung gerade auch der Verschiedenheiten führen; denn jeder wird in den Anlagen des anderen Förderung einer ihm selbst minder zugänglichen Seite der Lebensaufgabe erkennen. Aus sachlicher Einigkeit im Großen heraus werden die sonst vorhandenen Differenzen, die nun klein erscheinen, überbrückt, wird Verständnis für den ganzen Menschen gewonnen. Schillers und Goethes Freundschaft ist ein großes Beispiel solcher Vereinigung, gerade weil hier zwei Persönlichkeiten von ausgeprägt entgegengesetzter Eigenart anfängliche Abneigung in dem Augenblick in Freundschaft wandelten, als sie die gleiche Richtung ihres künstlerischen Wollens erkannten. Dieser gleichgerichteten, synzentrischen Freundschaft kann man gegenüberstellen die ergänzende, heterozentrische Bei ihr führt der Anteil an der Persönlichkeit des anderen zur Teilnahme an seiner Lebensaufgabe; oder umgekehrt, eine in uns selbst unausgebildete, unterdrückte Seite findet Erfüllung in der Teilnahme an einem anderen, in dem diese Seite herrscht. Heterozentrische Freundschaft ist möglich, weil der Wille zu Persönlichkeit und Ganzheit selbst ein gemeinsames Ziel beider ist. Alle Freundschaften dieser Art müssen gegründet sein auf gegenseitigem Verständnis der Persönlichkeit, d. h. des Ganzen, das jeder aus sich entwickeln will. Sie sind daher typisch für das männliche Alter, in dem die Richtung der Persönlichkeit bestimmt ist; sie erhalten eine andere Färbung, wenn einer oder beide noch unentwickelt sind und wenn dann der reifere am jüngeren oder beide aneinander die angelegte Persönlichkeit, das Versprechen einer Persönlichkeit lieben. Die ungesuchte Übereinstimmung, die natürliche Sympathie, erleichtert sicher eine solche Freundschaft und gibt ihr besondere Wärme, aber gerade das Beispiel Goethes und Schillers zeigt, daß selbst anfängliche Antipathie kein unüberwindliches Hindernis ist.

Die beiden Formen leisten etwas Verschiedenes für die Persönlichkeit, die synzentrische bereichert sie durch den selbständigen Wiederklang des eigenen Wollens, durch die lebhaftere und reichere Erfassung der Lebensaufgabe, sie befreit aus der Einsamkeit; die heterozentrische gibt den unbefriedigten Anlagen Erfüllung, macht das Unzugängliche zugänglich, ergänzt die Einseitigkeit. Übrigens sind auch diese beiden Formen in Wirklichkeit meist verbunden, wenn auch die eine überwiegt; Schillers und Goethes Freundschaft etwa ist synzentrisch in bezug auf die Dichtung, heterozentrisch aber, soweit Goethes naturwissenschaftliche und Schillers philosophische Bestrebungen in Betracht kommen. Jede Lebensaufgabe besondert sich ja nach der Person, und so werden die Lebensaufgaben zweier Personen einander bis zu einem gewissen Grade immer ergänzen. Umgekehrt ist eine heterozentrische Freundschaft nur dann möglich, wenn wirkliche Teilnahme an den gegenseitigen Lebensaufgaben vorhanden ist, dann aber sind diese immer auch irgendwie, etwa durch Beziehung auf ein höheres Ganzes, als dessen Teile sie empfunden werden, miteinander verknüpft. Bedroht erscheinen diese Formen der Freundschaft, die dem befreiten, Erfüllung suchenden Geiste so sehr entsprechen, durch die Veräußerlichung der Berufsarbeit, die vielfach ungeeignet zum Zentrum einer Persönlichkeit ist und doch Kraft und Zeit so sehr beansprucht, daß sich neben ihr ein Zentrum schwer ausbilden kann. Selten ergreift die Freundschaft des reiferen Alters rückhaltlos den ganzen Menschen, um so seltener, je weiter gerade in der Gegenwart die verschiedenen Lebenssphären auseinanderklaffen. Das Ideal einer Lebensgemeinschaft, die die ganze Persönlichkeit umfaßt, weder einen Trieb noch eine Willensrichtung ausschließt, bemächtigt sich daher der Gemeinschaft der Geschlechter. Wie die Gefühlsfreundschaft sich zur modernen Erotik verhält, so die Männerfreundschaft zu unserer Forderung an die Ehe.

Die Ehe in allen ihren Formen will der triebmäßigen Geschlechtsvereinigung Dauer verleihen und auf ihr eine höhere Einheit, die Familie, aufbauen. Sie kann daher unter einem doppelten sittlichen Gesichtspunkt betrachtet werden: als Bändigung und Versittlichung des Triebes oder als Begründung der

engsten menschlichen Gemeinschaft. Wegen mangelhafter Erfüllung des ersten Zieles hat sie in neuerer Zeit viele Angriffe zu erleiden gehabt, nicht nur von solchen, die in blinder Naturanbetung jede Bändigung „natürlicher" Antriebe verwerfen, sondern auch von denen, die in der tiefsten Erniedrigung menschlicher Wesen, in der Prostitution, das notwendige Gegenglied der Ehe erblicken. Mag man übrigens den Kausalzusammenhang der Ehe oder ihrer monogamischen Form mit der Prostitution bezweifeln, nicht entziehen kann man sich der Empfindung des Unrechts in der Verteilung von Lasten und Pflichten des Geschlechtslebens auf Mann und Weib. Hierbei zeigen sich manche Männer, die sonst von Naturanbetung frei sind, als Sklaven der Natur. Die größere Abhängigkeit der Frau vom Geschlechtsleben sollte durch stärkere Verpflichtung des Mannes wett gemacht werden, nicht aber männlicher Willkür zum Freibrief dienen. Sobald man jedoch bei der Kritik unserer geschlechtlichen Sitte von diesem Gesichtspunkt ausgeht, wird es klar, daß die Ausdehnung, die wirkliche Durchführung der monogamischen Ehe, nicht ihre Verwerfung gefordert ist. Aber das moderne Ideal der Ehe als einer Lebensgemeinschaft im umfassenden Sinne erschwert gerade ihre allgemeine Durchführung; denn je höher das Bild der Gemeinschaft ist, das jedem vorschwebt, um so mehr werden sich die Schwierigkeiten häufen, es zu erreichen.

Bei allen ethischen Fragen ist es nötig, von dem Gesollten, von dem Ziele auszugehen, und erst dann die Schwierigkeiten zu erwägen, die aus der Beschaffenheit der Dinge sich der Erreichung des Ziels entgegenstellen. Während daher bei einer soziologischen Betrachtung der Ehe die Lebensgemeinschaft durchaus nicht als ihr Kennzeichen angesprochen werden dürfte, muß hier, wo es sich um Sinn und Recht der modernen Ehe handelt, von ihr ausgegangen werden. Denn wir Menschen der Gegenwart sehen in der dauernden Geschlechtsgemeinschaft allein so wenig eine echte Ehe, wie in der nur rechtlich sanktionierten Verbindung von Mann und Weib. Wir gewinnen so zugleich eine ganz veränderte Würdigung der Verschiedenheit zwischen den Geschlechtern. Von der Lebensgemeinschaft, nicht von der Gefühlsgemeinschaft her versteht man den Segen der Ergänzung,

deren das fragmentarische Ganze, als welches sich die Persönlichkeit doch immer darstellt, so sehr bedarf. Wo nur die Gleichheit des Fühlens gewollt wird, da bekundet sich jede abweichende Innerlichkeit als Mißverstehen. Darum kann erst der Wille zur Lebensgemeinschaft jener tiefsten Verschiedenheit gerecht werden, die zwischen Mann und Weib gesetzt ist. Es fällt freilich ungeheuer schwer, über diese Verschiedenheit zu reden; denn was man meist Männlichkeit und Weiblichkeit nennt, sind Typen zu deren Bildung neben der natürlichen Geschlechtsverschiedenheit die verschiedenen Kulturaufgaben der Geschlechter, die Ideale, die ein Geschlecht sich vom anderen bildet, ja die beschränkte Erfahrung einzelner einflußreicher Urteiler beigetragen haben. Die Anfänge einer wissenschaftlichen Erkenntnis aber, die bereits vorliegen, geben nur verschiedene Durchschnittswerte der beiden Geschlechter für verschiedene Eigenschaften. Zu entnehmen ist ihnen der allgemeine Satz, daß, von der eigentlichen Geschlechtssphäre abgesehen, keine Eigenschaft vorhanden ist, an der nur das eine Geschlecht Anteil hätte, wohl auch keine, bei der alle Individuen des einen Geschlechtes alle Individuen des anderen Geschlechtes übertreffen, daß vielmehr nur in der Skala, in die wir uns die Grade jeder Eigenschaft geordnet denken können, die höchsten, mittelsten und niedersten Werte jedes Geschlechtes an verschiedenen Stellen liegen. Im übrigen sind ja die einzelnen Eigenschaften nicht als einzelne wichtig, sondern in ihrer Beziehung zur Persönlichkeit. Da nun wird man im wesentlichen den Mann als mehr zur leistenden, die Frau als mehr zur seienden Persönlichkeit angelegt betrachten dürfen. Des Mannes Sinn geht auf Nutzen, Werk oder Ideal, der Wille der Frau auf den Augenblick oder die Einheit des Lebens. Das soll nicht mehr sein als ein Schema; für viele einzelne Fälle paßt es nicht oder nicht vollständig, es soll ja auch nicht der Mann das Weib, sondern ein bestimmter Mann ein bestimmtes Weib ergänzen und umgekehrt. Da eine Persönlichkeit weder das Sein noch das Leisten jemals entbehren kann, soll sie beim Lebensgenossen stets das suchen, was in ihr selbst minder ausgebildet ist. Auch die Gemeinschaft selbst wird die höchste Stufe erreichen, wenn sie sich auf Sein und Leisten zugleich richtet; denn die bloße Seinsgemeinschaft steht immer in Gefahr,

in die Gefühlsgemeinschaft, die bloße Leistungsgemeinschaft in die Zweckgemeinschaft zu entarten. Diese höchste Vereinigung wird aber erreicht, wenn die Gemeinschaft ein noch über den Gatten stehendes Ganzes erzeugt, in dem beide leben und für das beide arbeiten. Dadurch wird zugleich der Gegensatz von synzentrischer und heterozentrischer Gemeinschaft aufgehoben; es wird über den beiden Zentren ein neues, beiden gemeinsames Zentrum geschaffen, der Dauerwille ergreift ein festeres Ganzes: die Familie. Das ist der moderne Sinn der Ehe. Es ist unmöglich alles, was überhaupt Ehe genannt wird und wurde, inhaltlich gleichzustellen, und diese Unmöglichkeit bezieht sich nicht nur auf die Wirklichkeit, sondern auch auf die Ideale; wohl aber kann man von dem Ideale des befreiten, Erfüllung suchenden Menschen ausgehen und nun fragen, was sich als Annäherung oder Hilfe für dieses Ziel darstellt. Dieser Weg ist ganz entgegengerichtet dem Verfahren des Ethnographen oder Völkerpsychologen, der das Gemeinsame in ganz allgemeinen Bedürfnissen und Gesetzen sucht, die konkreten Erscheinungen aber unbekümmert um gemeinsame Namen gerade in ihrer Verschiedenheit erfassen will. Kommt man vom Begriffe der Lebensgemeinschaft an die Natur heran, so scheint sie bereits zu beweisen, daß die innigste Vereinigung zweier Organismen stets zugleich auf ein außer ihnen liegendes Ziel gerichtet ist. Aber die Natur ist für sich genommen wertfremd, sie gewinnt ihren Sinn erst aus unseren Werten. Ein Betrachter, der das menschliche Leben als eine Folge von Lust- und Unlustzuständen ansieht, muß das Liebessehnen, das ganz auf das Glück der Liebenden zu zielen scheint, im Grunde aber auf Erzeugung des Kindes gerichtet ist, als einen Betrug, als eine List der Natur betrachten. Insofern urteilt Schopenhauer ganz folgerichtig. Nur bleibt es verwunderlich, mit welcher Seelenblindheit er an der Entwicklung menschlicher Gemeinschaften vorbeisah; denn eben das, was ihm als Betrug der Natur erschien, ist der Ausgangspunkt für die Bildung der Familie. In ihr gesellt sich zu dem Naturtriebe der Mütterlichkeit als eines der ursprünglichsten Kulturgefühle die Vaterliebe. Die innige Verbindung zwischen Ahnenkult und der Pflicht zur Fortpflanzung des Geschlechtes ist ein Ausdruck des Willens, dem größeren Ganzen, in das

auch das eigene Leben hineingestellt ist, Dauer zu verschaffen. Zugleich dehnt sich die Mütterlichkeit weit über ihre natürliche Grenze aus. In dieser gemeinsamen Sorge für das Kind ist der Beginn wirklicher Ehe in dem vorher bestimmten Sinne zu erblicken. Wenn daneben die gemeinsame Wirtschaft wesentlich dazu beiträgt, die Verbindung zwischen Mann und Weib zu festigen, so tritt hier ein zweites Band objektiver Art hinzu, das durchaus geeignet ist, echte eheliche Gemeinschaft vorzubereiten, wofern nur die Frau mehr ist, als ausgebeutetes Arbeitstier und am Gedeihen der Wirtschaft ein eigenes Interesse hat. Von Anbeginn ergreift der Vernunftinstinkt am Geschlechtstriebe das Moment, durch das er ein überindividuelles Ganzes vorbereitet, so könnte man in Fichtes Sprache diesen Sachverhalt ausdrücken.

Die Leidenschaft des Triebes aber dient dazu, der objektiven Gemeinschaft die Kühle des bloßen Nutzens und der bloßen Leistung zu nehmen. Bei unausgebildeten Naturen genügt dafür das sinnliche Verlangen. Bei geistigeren Menschen, die überall das Ganze einer ausgebildeten Persönlichkeit einsetzen, wird am Geschlechtstrieb nicht mehr das Gattungsmäßige, sondern die Wahl betont. Darum sträuben wir uns gegen die Zusammenbringung der Ehegatten durch den Willen eines Dritten und empfinden die von der Familie gestiftete Ehe, die solange als die einzig sittliche galt, als minderwertig. Gewiß besteht dieses Urteil zu Recht für Personen, die ihrer Freiheit bewußt geworden sind; mit Unrecht aber wird es auf primitive Verhältnisse übertragen, in denen aus der Roheit des Triebes das individuelle Gemeinschaftsgefühl erst durch die gemeinsame Arbeit an Kind und Besitz sich bildet. Es ist darum auch ein Zeichen der höheren Entwicklung, wenn die Dauer der ehelichen Gemeinschaft von der Erzeugung der Kinder unabhängig wird, während unter primitiven Verhältnissen eine kinderlose Ehe ohne weiteres gelöst werden kann. Eine Lebensgemeinschaft, die wie die moderne Ehe das Ganze des Lebens umfassen soll, muß ausschließend sein; das bedeutet nicht nur, daß alle Rückfälle zu irgendeiner Form der Polygamie ihr widerstreiten, sondern zugleich, daß die Kleinfamilie sich stärker abschließt. Auch nach Auflösung der wirtschaftlichen Einheit der Groß-

familie, d. h. der zusammenlebenden Sippe gleicher Abstammung kann diese doch als Lebensgemeinschaft über die ihr angehörigen Kleinfamilien herrschen, und in gebundenen Verhältnissen pflegt diese Herrschaft zu dauern. Gewiß hängt die Lockerung der weiteren verwandtschaftlichen Zusammenhänge mit der Freizügigkeit und der Freiheit der Berufswahl eng zusammen. Aber hinzu tritt sicher der Wille der Ehegatten, von ihrer Einheit jeden fremden Einfluß auszuschließen. Mindestens im Leben des Mannes ist wohl auch die Ehe heute von zentralerer Bedeutung, als sie es früher war. Wenigstens empfinden wir Verhältnisse, in denen die Frau vom Innenleben des Mannes ausgeschlossen bleibt, als der Idee einer sittlichen Ehe widersprechend, während einst solche Ehen für durchaus normal galten.

Das Zartere aber und Innigere ist schwerer zu finden und leichter zu zerbrechen. Mit den größeren Ansprüchen an innere Gemeinschaft ist daher ein Kampf gegen die Unauflöslichkeit und Ausschließlichkeit der Ehe nicht nur zeitlich, sondern durch innerliche Notwendigkeit zusammengetroffen. Gerade wenn die Ehe von vornherein die Tat des befreiten Menschen sein, also aus eigener Wahl der Gatten hervorgehen soll, entsteht ein Widerspruch zwischen dem Triebe, auf dem diese Wahl ja doch beruhen muß, und der dauernden Gemeinschaft. Physische und seelische Wahlverwandtschaft treffen durchaus nicht notwendig zusammen. Nun ist freilich die Abtrennung des Triebes von den persönlichen Idealen der Gemeinschaft eine künstliche Abstraktion. Alles was einem Menschen innerlich wertvoll und notwendig geworden ist, wirkt auch bei seinen scheinbar instinktiven Entscheidungen mit; es heißt daher keineswegs, kühle verständige Berechnung an die Stelle der ihrer Gründe unbewußten Liebeswahl setzen, wenn man fordert, daß den künftigen Ehegatten das Bild wahren, gemeinschaftlichen Lebens vorschwebe. Wem dieser Wille zu dauernder Gemeinschaft fehlt, wer nur die Gefühlsgemeinschaft des Augenblickes begehrt, dem muß die Ehe als widersinnig erscheinen. Wie kann ich mich dazu verpflichten, daß der naturhafte Trieb seine Größe und Richtung bewahren wird, daß meine Gefühle denen eines anderen Menschen dauernd parallel gehen werden? In der Tat, nicht der gemeinsame Trieb ist Naturgrundlage dauernder Gemeinschaft, sondern erst das

gemeinsame Kind; Grundlage freilich nur in dem Sinne, daß die echte Ehe schließlich doch wieder von ihm unabhängig wird.

Ihrem formalen Ideale der Einheit nähert sich die Ehe um so mehr, je mehr sie alle Seiten des Lebens der Gatten umfaßt; inhaltlich wird sie um so wertvoller, je wertvoller dieses gemeinsame Leben ist. Für den Bestand der Ehe als solcher aber ist die Einheit, nicht die Fülle und der Reichtum des Lebens entscheidend. Der impressionistische Ästhet, der ohne Ziel und Bindung den Schaum wechselnder Eindrücke gemeinsam schlürfen will, ist zur Ehe unfähig, während eine wirtschaftlich begründete Arbeitsvereinigung von Mann und Weib immer noch eine Ehe, obwohl eine gemeine, geben kann.

In der Erfüllung der Ehe verketten sich unlöslich Verdienst und Glück der Ehegatten. Nirgends wohl stehen Glück, Liebe und Pflicht einander so nahe wie hier. Gerade darin liegt die Schwierigkeit für jede äußere Regelung der Ehe durch Recht oder Sitte. Wir sträuben uns dagegen, eine Ehe als solche anzuerkennen, die keine Lebensgemeinschaft ist; und doch gehört zur Lebensgemeinschaft der auf Dauer gerichtete Wille der Gatten, dem als Schutz gegen die eigene Schwachheit wie als Verteidigung der Rechte der Kinder eine öffentliche Sanktion bindende Folgen geben muß. Immer werden hier dichterische Naturen, die den einzelnen Fall mitfühlend verstehen und die Opfer schlechter Ehen retten möchten, im Streite liegen mit den Vertretern des Allgemeinen, die fordern, daß das Sein-Sollende den Menschen auch durch das Gesetz als das Normale eingeprägt werde. Alle rechtliche Regelung der Ehe bezieht sich auf Ehen, wie sie nicht sein sollten; denn die rechte Ehe duldet keinen Einspruch eines Dritten, geschweige eines unpersönlichen Gesetzes. Das Recht aber muß die Interessen der Gatten, der Kinder und des allgemeinen Bewußtseins, das eine Garantie für die Dauer des Ehewillens fordert, gegeneinander abwägen. Darum werden alle Ehegesetze Kompromisse sein und niemals reinlich aufgehen.

Indessen jenseits dieser praktischen Fragen erhebt sich ein philosophisches Problem. Eine rechte Ehe und eine glückliche Ehe — das scheint dasselbe zu bedeuten, sofern man nicht an die der Ehe gegenüber zufälligen Glücksumstände, sondern an

das eigentümliche Glück der Ehe selbst denkt. Dann aber wird hier das Streben nach Glück sittlich gefordert. Das scheint allen Grundwahrheiten der Ethik zu widerstreiten. Was natürliches Strebensziel jedes Menschen ist, braucht nicht gefordert zu werden und kann dem Handeln keinen sittlichen Wert verleihen. Indessen, das Wort „Glück" ist vieldeutig, es bezeichnet bald jede beliebige Befriedigung oder Lust, bald nur die, die ein wahrhaft erfülltes persönliches Leben begleitet. Augenscheinlich ist hier der zweite Sinn gemeint; denn nur das besondere Glück der Ehe soll als sittlich wertvoll anerkannt werden, unter Verwerfung der Lustquellen, die in unbegrenzter Freiheit des Geschlechtsgenusses und der Lebensführung locken. Aber auch so noch bleiben Schwierigkeiten darin, Glück als Ziel des Strebens aufzustellen. Denn indem wir „Glück" sagen, erinnern wir daran, daß die Bedingungen seiner Erreichung nicht voll in unsere Hand gegeben sind. Gemeint kann also nur sein: wir sollen unseren Willen richten auf die Erreichung der Ehe als Lebensgemeinschaft, und wir haben dann in dem Glück der Ehe eine Gewähr für den Erfolg unseres Willens — freilich mit einem Zuwachs an Gnade, der bei den Werken des Menschen nie fehlen darf. Das aber, was erstrebt werden kann, ist die dauernde Einheit der Willensrichtung, die Teilnahme an dem ganzen Leben des anderen, der Aufbau einer gemeinsamen über den Gatten stehenden Lebenseinheit. Die unmittelbare Einheit des Fühlens dagegen kann nicht erstrebt, sie kann nur als Frucht der Lebensgemeinschaft erhofft werden. Nicht darin liegt ja der Irrtum der Gefühlsgemeinschaft, daß Augenblicke vollen In-Eins-Seins das höchste Glück, die reinste Blüte gemeinsamen Lebens bilden, nur darin, daß auf ihnen die Gemeinschaft sich aufbauen, oder daß sie das Ziel bewußten Wollens sein können.

Damit aber, sei es auch als seltenes Glück, echteste innerste Gemeinschaft möglich sei, bedarf es der Mittel der Verständigung. Die Betrachtung dieser Mittel zeigt sogleich die enge Lebensgemeinschaft der Ehe und Familie eingebettet in weitere Gemeinschaften.

II. Kapitel.

Lebendige Form.

Wie die Naturtriebe der Geschlechtsvereinigung und Kindespflege Grundlagen der innigsten menschlichen Gemeinschaft sind, so knüpft auch jedes menschliche Verständnis an Naturbedingungen an. Gleich den meisten höher entwickelten Tieren, ist auch dem Menschen die Gabe verliehen, die Bewegungen und Laute, durch die sich Gefühle entladen, bei seinesgleichen zu verstehen. Die Hilfsbedürftigkeit des Kindes und der Pflegetrieb der Mutter sorgen dafür, daß diese instinktiven Ansätze ausgebildet werden; bald gesellen sich gewollte, hinweisende und nachahmende Bewegungen zu den unwillkürlichen Zeichen des Begehrens, des Schmerzes und der Freude. Unmerklich ist dabei der Übergang zwischen bloßem Ausdruck und Mitteilung, denn frühe lernt das Kind, die natürlichen Äußerungen zugleich als ein Herbeirufen der helfenden Mutter gebrauchen. In diese Verwendung des unartikulierten Ausdruckes verwebt sich auch die Erwerbung der Muttersprache durch das Kind. Verstehen wir unter Kultur alles, was seinen Ursprung in dem von Werten geleiteten menschlichen Tun hat, unter Natur dagegen das von diesem Tun unabhängige Geschehen, so erscheint Kulturelles und Naturhaftes wohl nirgends inniger verflochten als beim Werden der Sprache in der Menschheit und in jedem einzelnen Menschenleben. Die Gesetze der Sprachänderung (von denen der Sprachentstehung wissen wir nichts) stellen sich als physiologische und psychologische Naturgesetze dar, sie sind dem Willen scheinbar ganz entzogen; und doch trägt die Sprache in jedem ihrer Elemente und in jeder ihrer Verbindungsweisen das Erbteil der ganzen Volkskultur in sich, doch ist mindestens in den Sprachen der Kulturvölker bei Erhaltung und Änderung bewußter Wille wirksam. Indem die Mutter dem Kinde die Sprache vermittelt, gewinnt diese ganz naturhafte Gemeinschaft kulturelle Bedeutung.

Kultur aber ist nur durch zeitlich und räumlich ausgedehntere Gemeinschaften möglich; die Sprache ist daher zugleich bedeutungsvoll als Mittel, durch das die engste soziale Einheit in ein größeres Ganzes eingegliedert wird. Mögen die Horden,

in denen primitive Menschen zusammenleben, sonst noch so sehr den Herden geselliger Tiere gleichen, noch so wenig Beziehungen zu den eigenen Vorfahren und zu fremden Horden haben: indem sie Sprache besitzen, empfangen sie das Erbe einer undenklichen und unbekannten Vorzeit, ein Erbe, das sie mit anderen Gruppen gleicher Abstammung verbindet, das sie aber auch unabhängig von der Blutsgemeinschaft auf Fremdgeborene, die in ihrer Mitte leben, übertragen können. Gleichheit der Sprache und Häufigkeit des Verkehrs stehen in Wechselwirkung; denn im Sprechen des Erwachsenen wie im Sprechenlernen des Kindes verbindet sich stets Nachahmung und Änderung. In einer frühen Lebensperiode spricht jedes Kind seinen, nur der nächsten Umgebung verständlichen Dialekt; in eng abgeschlossenen Kreisen bilden sich stets sprachliche Besonderheiten aus. Wenn das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe, wirtschaftlichen oder geistigen Austausches weitere Kreise umfaßt, so greift der bewußte Wille in die Vorgänge unbewußter Sprachtrennung und Sprachausgleichung ein. Über den Dialekten bildet sich eine Gemeinsprache, deren Erlernung von Sitte oder Gesetz gefordert wird. Die Überlieferung religiöser Lehren und großer Dichtungen der Vergangenheit erhält alte Sprachformen, die sonst längst verschwunden wären. Zur mündlichen Tradition gesellt sich als sichereres Mittel der Aufbewahrung die Schrift. Schließlich befreit man sich durch Erlernen fremder Sprachen von den Schranken der eigenen Sprachgemeinschaft. Bei alledem braucht man gar nicht an die Sprache als solche zu denken. Aber es muß im Gefolge dieser bewußten Tätigkeiten, die die Sprache anscheinend nur als Mittel der Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftserhaltung benutzen, das Gefühl dafür erwachen, wie abhängig umgekehrt die Gemeinschaft von der Sprache ist. Damit wird die Sprache in den Kämpfen, die die Völker trennen oder verschmelzen, zugleich Kampfmittel und Kampfpreis. Regierungen, die aus einzelnen Stämmen ein großes Volk zusammenschweißen wollen, unterdrücken die Dialekte, während ein Teil eines großen Volkes, der sich für sich abschließt, seinen Dialekt zur Sprache ausbildet. Mit Güte oder Gewalt sucht man Teilen fremder Völker, die man dem eigenen angliedern will, ihre Sprache zu nehmen. Wer den Zusammen-

hang mit der Vergangenheit seinem Volke zu erhalten wünscht, wird Sprachänderungen entgegenarbeiten, wer dagegen im Vergangenen lebenshindernden Ballast sieht, wird dieselben Änderungen als Anpassung an neue Verhältnisse bewillkommnen.

Widersinnig müssen diese Kämpfe dem erscheinen, der die Sprache lediglich als Mittel praktischer oder wissenschaftlicher Verständigung, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Zweckgemeinschaft betrachtet. Er wertet die Sprache nach der Einfachheit ihrer Erlernung und nach der logischen Schärfe ihrer Unterscheidungen, d. h. nach ihrer Handgerechtheit und Sachgerechtheit für bestimmten Gebrauch, vor allem aber nach dem Umfange ihrer Anwendbarkeit, nach ihrer Verbreitung. Der Widerstand, den die Vereinfachung und Logisierung der Sprache sowie die Sprachausgleichung findet, ist ihm nur ein trauriges Zeichen menschlicher Dummheit, die sich an schädliche Gewohnheiten klammert, als wären es wertvolle Güter. Daß aber der Nützlichkeitsmann den eigentlichen Wert der Sprache verkennt, darauf deuten leicht sichtbare Tatsachen. Mit wachsender Kultur nämlich steigert sich die Anhänglichkeit an die Sprache. Ein Stamm eines Naturvolkes verliert seine Sprache rasch, während eine Kulturnation sie unter schwersten Bedrängnissen durch Jahrhunderte rettet. Von einer anderen Seite lehrt jede wirkliche Beobachtung kindlicher Sprachentwicklung das gleiche, denn sie zeigt, wie eng die Fähigkeiten des Denkens und des Sprechens zusammenhängen.

Wer den Vorgang des Sprechenlernens sich verständlich machen will, wird immer wieder erstaunen, wie schwer sich auf ihn die Unterscheidungen anwenden lassen, die unser Bedürfnis nach begrifflicher Orientierung geschaffen hat. Schon wenn wir von einem Erlernen der Sprache reden, geben wir das Verhalten des Kindes sehr unvollkommen wieder; denn als Lernen bezeichnen wir bewußte Arbeit, während die Aneignung der Sprache erfolgt, noch ehe sich Arbeit und Spiel getrennt haben. Da hier Spiel als von Arbeit verschieden so wenig existiert wie Arbeit, gewinnen wir auch nichts, wenn wir sagen, das Kind erlange die Sprache spielend. Ebensowenig kann, wie alle neueren Untersuchungen lehren, die Entstehung der Kindersprache einem Gliede des Begriffspaares Nachahmung oder

selbständige Hervorbringung untergeordnet werden. Und weiter: Wir sagen, daß das Kind mit den Worten Mittel gewinnt, seine Wünsche in feiner abgestufter Weise kund zu tun, bald auch seine Vorstellungen wiederzugeben. Aber vielleicht wird sich das Kind erst durch die Sprache der Unterschiede in seinen Begehrungen und der Gliederung in seinen Anschauungen und Erinnerungen recht bewußt? Wenn einerseits das Kind aus dem von seiner Umgebung ihm dargebotenen Sprachschatze sich in jedem Abschnitt seiner Entwicklung nur so viel aneignet, wie es versteht, so beweist andererseits die verspätete Entwicklung taubstummer Kinder, wie nötig die Sprache ist, um Verschiedenheiten zu bemerken und festzuhalten. Sprechenlernen ist also nicht nur ein Erlernen von Bezeichnungen, sondern zugleich von bezeichneten Gegenständen; es ist ebensogut als Erwerbung der Sprachform für die Vorstellung, wie als Erwerbung der Vorstellung durch die Sprachform aufzufassen. Auch wäre es falsch zu sagen, beides sei hier vereinigt, denn Vereinigung setzt Trennung voraus. Vielmehr sind die Elemente, die Seiten der Sache, die wir begrifflich auseinanderhalten, als unterschiedene noch gar nicht vorhanden. Diese innige Verbundenheit von Wort und Sache erscheint dem wissenschaftlichen Denken oft als Verführung durch die Sprache, aber alle Lebendigkeit der Rede im Verkehr wie in der Dichtkunst beruht auf ihr.

Die Sprachentwicklung gibt also dem nicht recht, der die Sprache als Werkzeug betrachtet. Das Werkzeug bleibt ja immer außerhalb des Werkes. Setzt man das Werk als Zweck, so kommt es bei dem Werkzeuge nur auf Zweckdienlichkeit an; denn die Besonderheiten des Werkzeuges sollen im Werke ausgelöscht sein. Wenn wir aber die Mitteilung irgendwelcher Erlebnisse, seien es Eindrücke der Außenwelt, Gedanken oder Gefühle, als Leistung der Sprache betrachten, so ist das Mittel im vollendeten Werke erhalten geblieben, nicht etwa nur so, daß der Kenner dem Werke ansieht, mit welchen Werkzeugen es gearbeitet ist, sondern so, daß das Werk ohne das, was hier die Rolle des Werkzeuges spielt, gar keinen Bestand hat. Es ist also ein durchaus unpassender bildlicher Ausdruck, wenn man die Sprache ein Werkzeug nennt. Bleibt man bei dem Bilde der Arbeit an einem

körperlichen Material, so wird es passender erscheinen, die Sprache der Form zu vergleichen, durch deren Aufprägung wir aus dem naturgegebenen Material erst einen Gebrauchsgegenstand machen. Nicht der Säge oder dem Hobel ähnlich verhält sich die Sprache, eher schon der Gestalt des Balkens, in die der Zimmermann den Stamm umwandelt, um ihn zum Bau zu benutzen. Ganz freilich paßt auch dieses Bild nicht. Die Form des Balkens ist Nutzform, sie macht aus dem Naturprodukt erst nutzbares Arbeitsprodukt, aber ohne sie war doch das Material schon in einer anderen Form da. Der Inhalt dagegen, den wir sprachlich mitteilen, bildet sich erst zusammen mit der sprachlichen Form aus. Der sprachlose Mensch, z. B. der Taubstummenblinde, ehe er die Fingersprache erlernt hat, ist nicht etwa nur außerstande, sein Inneres mitzuteilen, sondern er ist innerlich unentwickelt. Nichts gibt davon eine lebendigere Anschauung, als jene erschütternden Schilderungen von der inneren Umwandlung Helen Kellers bei Beginn ihres Sprachverständnisses, die wir dieser taubstummblinden Schriftstellerin und ihrer Lehrerin Anne Sullivan verdanken. Sprache ist also eine Form, deren der Inhalt absolut bedarf, um da zu sein. Sie ist ferner allgemeine Form alles höheren geistigen Lebens überhaupt, des gemeinsamen, wie des rein individuellen. Während Kind und Tier ihren ungeformten Gefühlen in formlosen Lauten Luft machen, strömt der sprachbegabte Mensch seine gegliederten Erlebnisse in Worte aus — und diese Gliederung gewinnt sogar für den Einsamen erst im Worte ihr Selbstbewußtsein.

Wird diese Betrachtung gegen die bloße Zweckbeurteilung der Sprache gewendet, so kann darauf allerdings erwidert werden: irgendeine Sprachform zwar sei dem Inhalte wesentlich, aber es sei für ihn gleichgültig, welchem Idiom diese Sprachform angehöre. Man wird es auch auf diesem Standpunkt als Tatsache zugeben müssen, daß die Muttersprache mit allen geistigen Inhalten verwächst, daß sie die an sich inhaltlichen Gefühle auf ihre Formen überträgt und die Launen des Lebens in die Strenge des Begriffes mischt, aber man wird dieses Natürliche darum noch nicht für richtig und wertvoll zu halten brauchen. Indessen nur für den Grenzfall der exakten Wissenschaft kann die Unabhängigkeit der besonderen Sprachform vom Gegen-

stande und des Gegenstandes von ihr behauptet werden. Mathematik ist genau übersetzbar, weil sie im Grunde am besten in einer künstlichen, für sie erfundenen Sprache ausdrückbar ist. Je mehr sich aber der Gegenstand dem Leben nähert, je weniger es sich um reine Konstruktion handelt, um so schwieriger wird die Übersetzung in eine andere Sprache, um so mehr verändert sie, auch im günstigsten Falle, mit dem Ausdruck zugleich das Ausgedrückte. Wenn die Nutzform einem lebenden Material nur durch Vergewaltigung seines Lebens oder durch Abtötung aufgeprägt werden kann, so hat die sprachliche Form dagegen selbst am Leben teil, sie ist nicht etwa nur Form eines lebendigen Inhaltes, sondern die Lebendigkeit geht in sie selbst ein, sie ist lebendige Form. Nur weil sie lebt, kann sie Träger des Lebens sein, nur weil sie zugleich als Form das Leben gestaltet, ermöglicht sie gemeinsames Leben und bereichert jede Seele aus dem gemeinsamen Schatze. Selbst wo sie einem Werkzeuge gleich zu bloß nutzbarem Tun gebraucht wird, verhilft sie doch diesem erst zu selbständiger Bewußtheit.

Die Kultur schreitet fort durch Sonderungen. Nutzbarkeit und Verständigkeit der Sprache werden für sich auf Kosten der Lebendigkeit ausgebildet in den Formeln und Kunstwörtern der Wissenschaft, die Lebendigkeit der Sprache dagegen, ihr Eigenwert vollendet sich in der Poesie. Man kann die Sprache als Material der Dichtung bezeichnen, sofern der Dichter die Worte gleichsam als Bausteine von der allgemeinen Sprache empfängt und zu einem geformten Kunstwerke zusammenfügt. Aber die Gesetze dieses Baues sind ihm nur teilweise eigentümlich, zum Teil liegen sie schon vorgeformt in der Sprache des Alltags und treten nur reiner und bewußter in der Dichtung zutage. Nicht nur die Relativität des Formbegriffes zeigt sich, wenn man die Sprache bald als Form bald als Material einer neuen Formung ansieht, sondern das ganze Bild von Form und Stoff erweist sich, so brauchbar es ist, doch als nicht völlig zutreffend; und zwar paßt das Bild insofern nicht, als man den Stoff gleichgültig gegenüber den Verschiedenheiten der Form denkt. Vielmehr scheint die Poesie in der Sprache angelegt zu sein, und zwar gerade in dem Ursprünglichen, Naturhaften, Ungewollten der Sprache. Es liegt ein Stück Wahrheit in Hamanns

berühmtem Ausspruch, daß Poesie früher ist als Prosa, aber freilich nur ein Stück der Wahrheit. Denn von aller ursprünglichen Sprache des Affektes unterscheidet sich die Dichtung durch die Bewußtheit und Geschlossenheit ihrer Form. Lebendigkeit und Form, die als Bestandteile des Begriffs „lebendige Form" einander friedlich zu ergänzen scheinen, hemmen einander gegenseitig, wenn sie die Wirklichkeit beherrschen wollen. Form im vollsten Sinne haben kann nur das Insichgeschlossene; das Leben aber, so sehr es in jedem Augenblicke ein Ganzes ausmacht, wird im nächsten die Geschlossenheit des vorigen sprengen oder durch sie gedrückt werden; es löst jede Geschlossenheit auf, führt uns, wenn wir ihm widerstandslos gehorchen, von Augenblick zu Augenblick, unmerklich zerstörend, was uns eben beglückte. Wollen wir es aber meistern, so zwingt es uns, bewußte und besondere Zwecke zu verfolgen, Form und Inhalt zu trennen und statt ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit sie äußerlich zusammenzufügen. So ist die lebendige Form immer zugleich sich selbst auflösende Form und, um sich zu vollenden, muß sie sich vom Leben trennen, dem sie doch ihren Reichtum entlehnt. In diesem Sinne ist das Reich der Kunst nach Schillers Wort ein Reich der Schatten; das Kunstwerk hebt den Genießenden aus dem Strome des Lebens heraus, einer Insel gleich, die dem Schwimmer Ruhe gibt, und in deren blühender Pracht er vergißt, daß sie nur dem Strome ihr Gedeihen verdankt.

Begrifflich ist das in sich geschlossene, dem Leben enthobene Kunstwerk, die Scheinwelt der Kunst, wie man wohl sagt, verschieden von der Gestaltung des Lebens selbst; in der Wirklichkeit aber streben gerade die reichsten Momente des Lebens danach, für sich durchgestaltet und festgehalten zu werden, suchen also, so sehr sie zum Leben gehören, künstlerischen Ausdruck. Die gehobene Sprache des natürlichen Affektes, das improvisierte Festlied, die vorbereitete Festrede und die Verwendung eines Dichterwerkes zum Ausdruck einer gemeinsamen Feststimmung sind ebenso viele Stufen zwischen dem bloßen Worte und der reinen Poesie. Die Bezeichnung der Sprache als lebendige Form drückt zugleich ihre Verwandtschaft mit der Kunst und ihren Unterschied gegen jene aus.

Als Form gestaltet sie das fliehende Leben, läßt es uns anschauen und genießen, als lebendige Form bleibt sie im Flusse des Werdens und Vergehens und muß dem warmen Blute in ihren Adern die dauernde Vollendung opfern, die nur der toten Bildsäule eignet.

Der Begriff „lebendige Form" läßt sich am leichtesten an der Sprache gewinnen, weil seine Merkmale hier besonders deutlich hervortreten; sein Anwendungsgebiet aber reicht weit über dieses Beispiel hinaus. Wo immer das gemeinsame Leben seine Inhalte zu unmittelbarer Erscheinung bringt, da ist lebendige Form. Und diese Erscheinung ist nötig, wenn der Sinn des gemeinsamen Lebens über den bloßen Nutzen hinausgehen soll. Gesellige Sitten, religiöse Kulthandlungen fallen ebenso unter diesen Begriff wie Volksfeste oder Baudenkmäler, ja auch in der Form der Regierung ist vieles nur verständlich, wenn man sich klar macht, daß die Staatseinheit und -macht lebendiges Bewußtsein aller werden soll. Nur von hier aus wird man z. B. dem englischen Königtum wirklich gerecht.

Lebendige Formen lassen den einzelnen an dem Gesamtleben, dessen Glied und Diener er ist, innerlich teilnehmen, sie allein überbrücken die Kluft, die zwischen den Ansprüchen der Persönlichkeit auf eignen Inhalt und den Ansprüchen der Gesellschaft besteht, daß der einzelne ihr diene. Sie sind die Kennzeichen und Äußerungsweisen der Kultur, wenn man dieses Wort in einem tieferen und engeren Sinne gebraucht. Stellt man „Kultur" einfach der „Natur" gegenüber, so umfaßt sie alles, was seinen Ursprung in dem von Werten geleiteten menschlichen Tun hat, also auch rein technische Errungenschaften. Anders wenn Kultur (wie auch hier geschehen soll) zugleich in Gegensatz zu Zivilisation gebracht wird. Dann ist Kultur eine Einheit, nicht ein bloßes Nebeneinander von einzelnen zweckdienlichen Einrichtungen. Diese Einheit muß nun zunächst zwischen den sachlichen Kulturgütern und den Persönlichkeiten der an ihnen teilhabenden Menschen bestehen. Das ist nur möglich, wenn die Kulturgüter nicht getrennt vom anderen Leben stehen bleiben, sondern dem Leben selbst Form und Farbe geben, wenn die gleiche Eigentümlichkeit die objektiven Kulturgüter und das subjektive Leben durchdringt. Kul-

tureinheit wird also verwirklicht durch lebendige Form; ohne sie gibt es nur vereinzelte Kulturgüter und vereinzelte Personen, die durch Anteil an den Kulturgütern vielleicht Persönlichkeiten werden, niemals aber eine zugleich persönliche und sachliche Gesamtkultur. Wie Kultur, so hat auch Zivilisation eine persönliche und eine sachliche Bedeutung. Persönlich genommen ist sie die Summe äußerer Gewöhnungen und Unterordnungen, die den einzelnen zum brauchbaren Teile einer geordneten Gemeinschaft macht; sie gehört dann in das Gebiet dessen, was Kant „Legalität" nennt, ist von der inneren Stellung des einzelnen zur Gemeinschaft und zu den Kulturgütern ganz unabhängig. Sachlich verstanden ist Zivilisation die Summe der Einrichtungen, die das Leben einer geordneten Gemeinschaft ermöglichen oder erleichtern. Zivilisation geht indessen noch nicht dadurch in Kultur über, daß sie zur moralischen Pflicht wird. Setzt sich der Geist Gemeinschaft zum Ziele, dann muß er auch die äußere Ordnung dieser Gemeinschaft wollen; und zweifellos können Einrichtungen, die diese äußere Ordnung verbessern, zum Lebensberuf und damit zum Zentrum einer bewußten Persönlichkeit werden. Wenn aber keine Übersetzung in lebendige Formen eintritt (die Tatsache, daß etwas Lebensaufgabe wird, erleichtert eine solche Übersetzung), so bleibt der einzelne trotz aller Arbeit für die andern isolierte Persönlichkeit, wie etwa Friedrich II. von Preußen bei aller aufopfernden Sorge um seine Bauern diesen innerlich nicht nahe trat, nicht mit ihnen, sondern mit den französischen Aufklärern einen Kulturkreis bildete.

Wer in einer lebendigen Form sich bewegt, der trennt sie gar nicht von dem „Stoffe", der geformt wird. Der Gedanke und sein sprachlicher Ausdruck ist für den naiven Menschen eines und dasselbe. Ähnlich gehört für uns zum Körper eines Tieres, was in dessen organische Form aufgenommen ist, während eben dieser Stoff, sobald er die Form verlassen hat, in das gleichgültige Bereich des Unorganischen hinabsinkt. Der Gegensatz von Stoff und Form, der zuerst bei der bildenden Tätigkeit des Menschen und beim Organismus sich aufdrängte, ist dann auf alle Gebiete übertragen worden. Insbesondere überall dort, wo wir werten, anerkennen und verwerfen, pflegt sich diese Aus-

einanderlegung einzustellen. Um den Sinn dieses Gegensatzes zu finden und so den Begriff, „lebendige Form" durch Vergleichung mit anderen Formbegriffen zu klären, geht man am besten vom logischen Gebiete aus, weil es dem Denken vollkommen durchsichtig ist. Man bezeichnet in der Logik als Form etwa die Identität jedes Gegenstandes mit sich selbst, die Substantialität, die Kausalität oder auch das, was alle Urteile zu Urteilen, alle Schlüsse zu Schlüssen macht. Fragen wir, was diesen allen gemeinsam ist, so finden wir zunächst ihre Unselbständigkeit. Die Form bedarf stets eines Inhaltes, die Identität z. B. eines Etwas, das identisch bleibt, die Kausalität einer besonderen Verbindung von Ursache und Wirkung. Ja noch mehr, die Form ist ohne irgendeinen, wie wohl allgemein gedachten Inhalt nicht einmal denkbar. Die Korrelation zum Inhalt gehört zum Begriffe der Form, wie umgekehrt auch ein formloser Inhalt undenkbar ist. Form ist dabei überall das, was die Aussonderung und Verbindung der Inhalte ermöglicht, was aus dem Chaos des Erlebens über die halbe Ordnung vorwissenschaftlicher Begriffsbildung hinweg den Kosmos der Wissenschaft entstehen läßt. So ist unsere wissenschaftliche Arbeit vor allem auf die Formung der Inhalte gerichtet; aber darum darf man die Form doch nicht mit dem logisch Wertvollen verwechseln, denn der logische Wert, der Wert Wahrheit, haftet stets an dem Form-Inhalt-Gefüge. Die Form ist dem Stoff gegenüber allgemein; in unserer logischen Arbeit, in der wir den Irrtum bekämpfen, denken wir Form und Stoff als gegeneinander verschiebbar. Aber das bedeutet nicht, daß ein beliebiger Stoff eine beliebige Form annehmen könne, wenigstens dann nicht, wenn als Bedingung dieses „Könnens" der Wahrheitswert des Gefüges gesetzt wird. Vielmehr wie unsere logische Arbeit nicht subjektiv willkürlichen, sondern objektiv notwendigen Zielen nachstrebt, so sucht jeder Inhalt seine Form, oder wir suchen die zusammengehörigen Inhalte und Formen zusammenzubringen.

Der absolute logische Inhalt ist ein Grenzbegriff, der nie erreicht werden kann, weil alles, um denkbar zu sein, schon Denkform haben muß. Die Formen dagegen, die einen Gegenstand erst im Sinne eines nicht logischen Wertes zum Wert-

gegenstand machen, entbehren dieser Denknotwendigkeit. Der künstlerisch ungeformte Rohstoff eines Kunstwerks ist für sich nicht nur denkbar, sondern kann sogar — als Marmorblock wie als Zeitungsnotiz, aus der der Dichter eine Novelle gestaltet — für sich existieren. Einen solchen logisch irgendwie geformten Inhalt, der einer alogischen Wertformung fremd gegenübersteht, wollen wir Material nennen. Für die künstlerische Formung ist dann Material alles vorästhetisch Vorhandene, das von dieser Formung ergriffen wird. Es zerfällt in zwei durchaus verschiedene Teile, nämlich in das auszudrückende Leben oder den Gehalt und in das Mittel, durch das der Künstler es ausdrückt (Marmor, Ton, Wort) oder den Stoff. Gehalt, Form und Stoff erscheinen einer logischen Zergliederung des Kunstwerkes als gegeneinander verschiebbar, weil sie je für sich und in Relation zu anderen Gegengliedern denkbar sind. Bezeichnen wir als Gehalt etwa den Tod eines Helden, so kann dieser gemalt, gemeißelt, gedichtet werden, und die Dichtung kann die Form eines Heldenliedes, einer Prosaerzählung, einer Verstragödie haben. Aber diese Verschiebbarkeit besteht nur, solange man die einzelnen Glieder allgemein denkt und solange man vom ästhetischen Werte des zu bildenden Ganzen absieht. Am Tode eines Helden wird etwas Anderes zum Gehalt in einer Bildsäule als in einer Dichtung, in einem Epos als in einer Tragödie. Die Verschiebbarkeit wird ferner um so geringer, je weiter man sich von der bloßen Mache entfernt, je näher man der höchsten Kunstvollendung kommt. Es ist der größte Ruhm eines Kunstwerkes, daß in ihm Gehalt, Stoff und Form absolut notwendig zueinander gehören. Wir können uns den Gehalt von Fausts erstem Monolog gar nicht anders ausgedrückt denken als in deutscher Sprache und in dem von Goethe veredelten Knüttelvers. Wenn man freilich diese empfundene ästhetische Notwendigkeit logisch analysiert, so zerfällt sie in verschiedene Bestandteile. Es gibt Zusammengehörigkeiten, die ganz allgemein bestimmte Gruppen des Gehaltes, bestimmte Mittel und bestimmte Formen einander zuweisen, solche hat Lessing im Laokoon zu entwickeln versucht. Sie sind begründet in ganz allgemeinen Eigenschaften der Mittel und der menschlichen Auffassung. So fordert der brüchige Stein geschlossenere

Formen, während die geschmeidige Bronze kühnere Bewegtheit gestattet, so ermüdet die Phantasie vor der Aufgabe, ein gleichzeitig bestehendes Ganzes aus aufeinanderfolgenden Sprachvorstellungen anschaulich aufzubauen. Mit diesen sachlichen Notwendigkeiten verbinden sich nun aber andere, die sachlich unableitbar und nur geschichtlich zu verstehen sind; daß z. B. der epische Vers einen gleichmäßigen, gehaltenen Rhythmus hat, daß sich hier kleinere Ganze beliebig aneinanderfügen, ist gewiß sachlich begründet. Warum aber gerade der daktylische Hexameter epischer Vers erst der Griechen und durch sie auch der Römer und sogar der Deutschen geworden ist, wird sich nur geschichtlich verstehen lassen. Gerade durch diese geschichtliche Seite hängt die ästhetische Form mit der lebendigen Form zusammen.

Man kann eine Reihe von Formbegriffen bilden, anfangend mit der rein logischen Form, die nur noch als Moment an einem Form-Inhalt-Gefüge aufweisbar ist, über inhaltlich besonderte Formen etwa die Kausalgesetzlichkeit, wie sie in der quantifizierenden Naturwissenschaft sich darstellt, und über alogische Formen, die logisch nur noch Inhalte sein können, bis zur lebendigen Form hin. Bei ihr ist die Relation mitgedacht, Moment eines Stückes Wirklichkeit zu sein. Ihr steht in ihrer eigenen Sphäre die tote Form gegenüber, etwa die abgestorbene Höflichkeitsformel. Nur was lebendig war, kann ja sterben. Jene reinen Formen aber, die nach Schillers Bild dem Reich der Schatten angehören, sind unsterblich, weil sie nicht leben, weil sie der Zeitreihe, der Region des Werdens und Vergehens enthoben sind.

Die Trennung von Form und Inhalt ist auf allen Gebieten nur möglich, indem man beide gegeneinander verschiebbar denkt. Man kann fragen, ob zwei zeitlich aufeinanderfolgende Ereignisse im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, d. h. ob man sie in der Form der Kausalität zu denken hat oder nicht. Das bedeutet aber nur: wir müssen, um zu erkennen, den Inhalten die ihnen zukommende logische Form erteilen, nicht etwa: in Wahrheit können die Inhalte derselben logischen Form beliebig unterworfen oder nicht unterworfen werden. Und so ist es überall: sobald wir ein wertvolles Ganzes fordern, gehören Inhalt und Form, trotz ihrer Trennbarkeit

absolut zusammen, wobei eine bestimmte Form über viele Inhalte ihrer Herrschaft ausdehnt, also relativ zum Inhalt allgemein ist. Eher als auf logischem könnte man auf ästhetischem Gebiete geneigt sein, diese unbedingte Zusammengehörigkeit zu bezweifeln, weil doch so vieles an den ästhetischen Formen historisch bedingt ist. Aber verschiebbar erscheinen Inhalt und Form auch hier nur in den Vorstadien der künstlerischen Arbeit, im vollendeten Werke sind beide so innig vereinigt, daß man gar nicht mehr zu sagen vermag, was zum Gehalt, was zur Form gehört, ob etwa der besondere Rhythmus eines Verses Kunstform oder dargestelltes Gefühl ist. Die lebendige Form gleicht also in ihrer Verbundenheit mit dem Gehalt des Lebens durchaus der logischen oder ästhetischen, nur ist das Finden der rechten Verbindung bei ihr viel weniger Ergebnis bewußter Arbeit, viel mehr Frucht langsamen Wachstums. Aber wenn dadurch für den in der Form Lebenden ihre Abtrennung erst recht künstlich erscheint, so ist doch für den außenstehenden Kritiker umgekehrt die Verbindung ganz zufällig. Fremde Hochzeitsbräuche oder Kulte erscheinen jedem naiven Betrachter als törichte Sonderbarkeiten. Der geschichtliche Einschlag der Form, der schon auf ästhetischem Gebiete Schwierigkeiten macht, wird hier Ursache eines tiefgehenden Konflikts.

Um das zu verstehen, gilt es, sich daran zu erinnern, daß lebendige Form Form unseres Handelns ist und daß unser Handeln überall den Geboten der Ethik sich unterwerfen soll. Sittlich gefordert aber ist der gute Wille, der tut, was er für recht erkennt. Diese Übereinstimmung der Handlung mit der inneren Überzeugung ist auch eine formale Eigenschaft, die von der logischen und ästhetischen Form verschieden ist. Eine falsche Erkenntnis macht den Willen gewiß nicht ethisch wertwidrig; er bleibt sittlich, auch wenn der ihn leitende Intellekt irrt. Aber es ist sittlich gefordert, aus freier Erkenntnis heraus zu entscheiden, folglich auch seinen Intellekt auszubilden. Der entwickelte Verstand nun legt seine Kritik an die überlieferten Formen, und aus dieser Kritik folgt ein Änderungswille, dem das geschichtlich Überlieferte „Material seiner Pflicht“ ist ebensogut wie die Gegenstände, die die Natur ihm darbietet. Was der ästhetischen Betrachtung des Lebens unberührbar erscheint

wie ein Kunstwerk, das muß also durch die logisch-ethische Kritik immer wieder aufgelöst werden.

Dem modernen Menschen enthüllt sich so ein naiven Zeiten verborgener Zwiespalt, der in der lebendigen Form als solcher liegt. Als Form festigt sie das fließende Leben; daraus entstehen zwei einander entgegengesetzte Gefahren: die Form kann absterben und erstarren, so daß sie nun als fremder Panzer das Leben einpreßt und verkümmern läßt, oder das Leben kann die Form zerbrechen und nun ohne Bewußtsein seiner selbst nur vom Nutzen eine äußerliche Gestaltung annehmen.

III. Kapitel.

Die Zersetzung der lebendigen Form.

Der Widerstreit, der in der lebendigen Form liegt, läßt sich ganz allgemein ausdrücken als Gegensatz zwischen dem wechselnden Leben, das die Festigkeit der Form zerstört, und der Enge der Form, die das Leben einschränkt. Aber so gefaßt ist der Konflikt zu jeder Zeit vorhanden, nicht der Gegenwart eigentümlich. Trotzdem bleibt er lange verborgen, und für sein Offenbarwerden kann nicht die Änderung der Formen als solche entscheidend sein; denn in naiven, nicht reflektierenden Zeiten wandelt sich unmerklich und doch unablässig Sprache und Sitte, ohne daß sie deshalb lebendige Form zu sein aufhören, solange die Sprache gesprochen, die Sitte befolgt wird. Beide gleichen darin der Körpergestalt eines Tieres, die im Flusse des Stoffwechsels und trotz der stetigen Formänderung von der Geburt bis zum Tode ihre Geschlossenheit wahrt, solange das Leben dauert. Erst das Bewußtsein des Wandels macht den Wandel selbst bedrohlich, und dieses Bewußtsein ist nur ein Moment in dem Kampfe, den der Zweck setzende, vom Verstand geleitete Wille gegen die lebendigen Formen führt.

In diesem Kampfe liegt das Recht durchaus nicht, wie viele Parteigänger wähnen, nur auf der einen Seite. Die Aufklärer und ihr Gefolge empfinden die vom Verstand zerstörten Formen nur als Fesseln ihrer Freiheit und jubeln über jede Lockerung dieser Bande. Im Gegensatze zu ihnen verwerfen die Romantiker die Befreiung als bloßen Aufruhr des egoistischen

Triebes und des ihm dienenden Nutzens gegen jede höhere Lebensordnung. Fichte hatte in seinem System die Möglichkeit, beiden Seiten gerecht zu werden, ja, er schien seinen Anfängen nach eher geeignet, die Freiheitsbewegung über die individuelle Willkür zur reinen Vernunftfreiheit emporzuführen, als sie zu entwerten; aber aus begreiflicher Erbitterung gegen die Flachheiten der späten Aufklärer wurde er schließlich dem Grundwillen der Aufklärung nicht mehr gerecht. Zwar erkennt er sie als eine notwendige Durchgangsstufe in der Entwicklung der Menschheit an, aber doch nur so, wie man auch den Teufel einen Diener Gottes nennen kann. Durch die Auflehnung gegen die Herrschaft des Vernunftinstinkts wird nach Fichte nur der selbstische Trieb entfesselt, darum ist das Zeitalter der Aufklärung für ihn das der vollendeten Sündhaftigkeit. Aber die Befreiung des Verstandes ist eine Pflicht und wird als solche empfunden, auch wenn demgegenüber die lebendigen Formen als zugleich notwendige Erfüllung des Geistes gewertet werden. Um den ganzen Ernst des Gegensatzes fühlbar zu machen, muß auch daran nochmals erinnert werden, daß, wenn einmal der Verstand zwischen dem Ziel und dem Zustand geschieden hat, Einheit und Dauer einer Gemeinschaft nur durch den zweckgeleiteten Willen, nicht durch die Mannigfaltigkeit der Zustände gesichert werden kann. Die lebendige Form aber hat für den einzelnen, der in sie hineinwächst, durchaus etwas Gegebenes, Zustandsartiges. Die Größe und Schwierigkeit der Erfüllung des befreiten Geistes wird erst durch die Einsicht offenbar, daß dem ihr dienenden Willen zur lebendigen Form und zur Lebensgemeinschaft keine boshafte Willkür sich entgegenstemmt, sondern daß technisch-kritischer Verstand und Formwille beide verpflichtend, beide notwendig sind und doch ebenso notwendig miteinander kämpfen.

Als kritischer Verstand untergräbt der befreite Geist die Selbstverständlichkeit der lebendigen Formen. Dem durch Tradition gebundenen Menschen erscheinen die Unterschiede der Stände, die festen Gebräuche, die das Leben regeln, als fraglos gültig. Er nimmt alle diese Abhängigkeiten hin, wie er Sommer und Winter, Geburt und Tod hinnimmt. Soweit er überhaupt über ihren Grund nachdenkt, findet er ihn in dem Willen gött-

licher Mächte. Die Einheit von Naturgöttern und Hütern der Sitte zeigt, wie immer sie auch entstanden sein mag, jedenfalls, daß die überkommenen Lebensformen auf dieser Stufe völlig fraglos als übermächtig und heilig gelten. Erschüttert wird dieser feste Glaube, sobald man beginnt, die eigenen Formen von Familie, Staat, Sitte mit denen anderer Völker zu vergleichen. Selbst wenn die eigenen bei dieser Vergleichung den Preis davontragen, büßen sie etwas von ihrer Selbstverständlichkeit ein; denn sie erscheinen nun nicht mehr als die einzigen sondern als bessere, und darin liegt die Möglichkeit, sie durch noch bessere zu ersetzen. Weiter entfernt man sich von dem naiven Glauben, wenn man jede menschliche Einrichtung als gleichmäßig relativ betrachtet, und dann an der überkommenen als an der bequemsten festhält. Übrigens wird diese ironische Unterwerfung eines Montaigne einen ernsten Geist nur solange befriedigen, als er den Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft verkennt. Sobald man dieses Problem sieht, darf man sich nur dem für Recht Erkannten unterwerfen und ist verpflichtet, das traditionell Geltende auf sein Recht hin zu prüfen. Wenn diese Prüfung nicht nur gelegentlich eintritt, sondern die ganze Haltung bestimmt, ist es vorbei mit jener ruhigen Hingabe an das Bestehende, mit jenem schlichten Leben in den Formen, das gerade auch die unmerkliche Anpassung der Formen an neue Verhältnisse und Bedürfnisse erlaubt. Der Verstand systematisiert die Formen, schaltet die Widersprüche zwischen ihnen, auf denen ihre Beweglichkeit beruht, aus und macht sie dadurch zu einer starren Schranke des Lebens. Diese juristische oder priesterliche Verknöcherung folgt bei veränderter Willensrichtung ebenso aus der Natur des Verstandes wie die kritische Auflösung, aber in ihrer Folge treten nun die gegnerischen Anschauungen einander in voller Schärfe und Konsequenz gegenüber.

Weil die alten Formen zu einem möglichst widerspruchsfreien und lückenlosen System zusammengefügt werden, dulden sie das Eindringen von Neuerungen nicht mehr leicht. Aber das schnellere Tempo der Lebensänderung infolge der Tätigkeit des Verstandes fordert zugleich Neuerungen viel energischer, als dies in dumpfen Zeiten der Fall war. Der Verstand begnügt

sich nicht damit, kritisch zu zersetzen, er will zugleich als technischer Geist alle Verhältnisse nach seiner Rechnung neu ordnen. Infolge dessen wird ein Verhalten nach Art Montaignes, das die Formen als willkürliche Spielregeln ansieht, aber sich ihnen als solchen unterwirft, unmöglich. Denn damit irgend ein Lebensgebiet zweckmäßig geordnet werden kann, müssen die alten, unzweckmäßigen Ordnungen beseitigt werden. Der aufbauende Verstand des Technikers setzt so die kritische Zerstörung aus der Theorie in die Praxis um; und auch darin ist die Technik der Kritik verwandt, daß beide, wie Cäsar, durch Vereinzelung des Gegners siegen. Die Trennung von Form und Inhalt folgt bereits aus dieser zersetzenden Verstandestätigkeit; durch sie wird die lebendige Einheit des ganzen Gebildes in Frage gestellt, das Recht des Zusammenseins gerade dieser Form mit diesem Inhalt geprüft, und der freie Austausch zwischen beliebigen Stoffen und beliebigen Formen befördert. Warum sollte nicht ein lyrisches Gedicht auch in Prosa, ein deutsches Epos auch in Terzinen geschrieben werden? Für die Erkenntnis der logischen wie der ästhetischen Zusammenhänge ist diese versuchende Trennung nur ein Mittel, die richtigen Einheiten von Form und Stoff zu entdecken. Aber was hier Gedanke bleibt, was als irriger Einfall des Forschers oder als schlechte Neuerungssucht halber Künstler bald verworfen wird, das wird in der Technik im großen verwirklicht. Einst gehörte zu einem Schiffe der Stoff Holz und die bekannte Schiffsgestalt mit Kiel und Masten. Jetzt tritt an Stelle des Holzes Stahl, vielleicht bald einmal Aluminium oder ein anderer Stoff, die Form wandelt sich um, vermannigfacht sich. Denn sie wird fortwährend auf ihre Zweckmäßigkeit hin geprüft, muß daher mit jeder neuen Gebrauchsart und mit jedem technischen Fortschritt sich ändern. Der gleichen technischen Umwandlung unterliegen Sprachformen, Sitten, Regierungsformen. So löst sich das Band zwischen Stoff und Form ebenso wie das zwischen Form und Zweck, das Einleben in bestimmte Formen wird erschwert, da ja jede Form sofort wieder in Frage gestellt wird.

Der moderne Mensch kann sich das Wesen der lebendigen Form am besten an der Muttersprache klar machen, weil sie der Zersetzung bisher am meisten widerstanden hat. Ihre Ge-

stalt erscheint uns als natürliche Norm, ähnlich der Form des menschlichen Leibes. Wie jede Abweichung von der normalen Körpergestalt als häßliche Verbildung abstößt, auch wenn sie nicht lebenswichtige Organe sondern biologisch minder Wesentliches, etwa die Behaarung betrifft, so empört sich das Sprachgefühl auch gegen solche willkürlichen Änderungen des Sprachgebrauchs, die weder die Verständlichkeit, noch die Genauigkeit und Klarheit der Rede stören. Aber der technische Geist macht sich auch in der Sprache geltend, bald so, daß er „Unregelmäßigkeiten" ausmerzt, d. h. die Abschließung der Sprache, die eine bloße Folge des Gebrauchs ist, bewußt fördert, bald so, daß er umgekehrt zu einer Besinnung auf die Regeln des herrschenden Sprachgebrauchs und damit zu einer Verknöcherung der Sprachform führt. Ja, die Ersetzung der geschichtlich gewordenen Sprachen durch ein zweckmäßigeres Mittel der Mitteilung hat seit Leibniz zahlreiche Geister beschäftigt und wird bekanntlich auch in der Gegenwart von vielen erstrebt. Bei technisch gerichteten Männern, wie Wilhelm Ostwald, fehlt oft jedes Gefühl für die Bedeutung der Sprache als lebendiger Form. Ein Zeichen davon ist, daß solche Männer den Wertunterschied zwischen Urschrift und Übersetzung ebensowenig begreifen wie die Sorge um die Reinheit des Wortes. Vollends die Abweichungen von grammatischer Regelmäßigkeit und lautgerechter Schreibung sind ihnen ein Greuel. Die modernen künstlichen Sprachen beseitigen das alles und nehmen von den verbreitetsten lebenden Sprachen einzelne Stämme, Formen, Regeln auf, die sie dann ganz geradlinig durchführen. Denn der Verstand fragt bei jeder Eigentümlichkeit der von ihm gebrauchten Mittel, wie weit sie zweckdienlich ist. Statt der geschlossenen, unantastbaren Einheit der lebendigen Form will er einen durchsichtigen, in seine Teile zerlegbaren Aufbau schaffen, in dem jedes Stück zu jeder Zeit untersucht und durch ein besseres ersetzt werden kann.

Greift der technische Geist auf die Bildung der menschlichen Gemeinschaften über, so ersetzt er in schon geschilderter Weise die Lebensgemeinschaft, die den ganzen Menschen umfaßt, durch Zweckgemeinschaften, in die jeder nur eintritt, soweit er einen bestimmten begrenzten Zweck verfolgt. Da

jeder sich beliebig viele voneinander unabhängige Einzelziele setzen kann, so bilden sich nun viele einander kreuzende Kreise von Gemeinschaften. Der lose Verein, die kühle Arbeitsgemeinschaft nehmen jeweils nur einen Teil der Persönlichkeit in Anspruch, können sogar ihren Kern ganz frei lassen, während in ursprünglichen Zuständen etwa die Großfamilie ebensogut wirtschaftliche wie religiöse, gesellige wie rechtliche, friedliche wie kriegerische Einheit ist. Durch eine solche, ihn ganz umfassende Einheit steht dann ihr Mitglied zugleich unter höheren Einheiten, z. B. des Stammes oder Volkes. Einen vollen Gegensatz zu diesem Stufenbau von Gemeinschaften immer größeren Umfangs bildet die moderne zweckbürtige, wechselnde Gruppierung der einzelnen Menschen in voneinander unabhängige Kreise nach verschiedenen Gemeinschaftszwecken. Diese Mannigfaltigkeit lockerer Bindungen allein gewährt jedem die Möglichkeit, sich seinen Ort zu wählen und sich als Person überall dort hinzustellen, wo es ihm beliebt. Er will sich keiner gegebenen Bindung unterwerfen, weil ihm alles Gegebene als fremd erscheint, er fühlt sich nur frei, wenn er sich freiwillig bindet. Das Wesen der lebendigen Form aber fordert Tradition, daher als ihre Heimat Gemeinschaften, denen jeder durch Geburt ganz und wahllos angehört.

Aber die Zweckgemeinschaft mag von der Lebensgemeinschaft noch so sehr abweichen — sie bleibt Gemeinschaft und bildet als solche besondere Formen des Verkehres aus. Das gleiche gilt allgemein. Die Technik gehört selbst dem Erfüllung suchenden befreiten Geiste an, sie schafft neue Formen, Zweckformen. Daher muß allgemein gefragt werden, wie sich diese Zweckform zur lebendigen Form verhält. Erfunden wird die Zweckform immer erst, nachdem sich das Band, das einst bestimmte menschliche Zwecke und Wünsche mit bestimmten Formen verknüpfte, gelockert hat. Eine Zeitlang ahmt das Dampfschiff die Form des Segelschiffs, das Automobil die Gestalt des Wagens nach, ziemlich lange hat man wissenschaftliche Instrumente mit den antiken Architekturformen geschmückt, jetzt aber bildet sich in allen diesen Fällen die reine Zweckform heraus. Ähnliches läßt sich z. B. am Stil des Briefes beobachten. Was über das sachlich Notwendige hinausgeht,

wird als störender Umschweif abgeschnitten, ohne Einleitung und leere Versicherungen der Höflichkeit eilt man zur Sache. Alle Formen des Zusammenlebens erscheinen als bloße Mittel, denen möglichst wenig Kraft und Zeit zugewandt werden soll. Die Geduld für die Form, der Sinn für Feierlichkeit stirbt ab, an seine Stelle tritt die knappe straffe Sachlichkeit, dieser Stolz des modernen Menschen. Aber liegt in dieser Sachlichkeit nicht selbst der Kern einer neuen gefühlten Form, entsteht nicht aus ihr eine eigentümliche Schönheit des Zweckmäßigen? Von Freunden der Technik ist das oft behauptet worden. In der Tat, wie jeder andere erscheinende Wert, so kann auch die Zweckmäßigkeit, wenn sie in der Anschauung unmittelbar erfaßt wird, zu einer lebendigen Form heranwachsen, in der der Mensch das stolze Bewußtsein seiner Herrschaft über die Mittel seiner geistigen Freiheit erlebt. Wir erfreuen uns an dem kühnen Schwung des eisernen Brückenbogens, an der geschlossenen Wucht großer Lokomotiven, wir entdecken die vereinigende Vertikale des Fabrikschornsteins, fühlen die Erhabenheit geistiger Herrschaft noch in der unscheinbaren Einfachheit des Arbeitszimmers, von dem aus ein Führer der Industrie die Tätigkeit Tausender lenkt. Sogar das Fehlen überflüssiger Formen, die bewußte Nacktheit, in der Sehnen und Gelenke des Zweckzusammenhanges hervortreten, kann anschaulich erlebt werden. Aber so sehr hier der technische Geist selbst erscheint, so wenig gehört die Erscheinung zu seinen eigentlichen Absichten. Nur, wo Zweckmäßigkeit sichtbar wird, kann sie erlebt werden; diese Sichtbarkeit aber des Zweckes ist an sich keineswegs zweckmäßig, kann sogar unter Umständen zweckwidrig sein. Überall, wo eine empfindliche Maschine gegen äußere Angriffe geschützt werden soll, muß man sie verbergen. Daher sind viele moderne Transportmittel äußerlich ungegliederte Massen, deren bewegende Kraft kaum in Erscheinung tritt. Im Gegensatz gegen die stolze und frohe, reich gegliederte Gestalt des alten Segelschiffs erscheinen die gewaltigen modernen Kriegsdampfer als eintönig graue Kästen, die nur durch ihre Masse Furcht erregen.

Diese Unzweckmäßigkeit der Erscheinung des Zweckmäßigen ist nur in einzelnen Fällen vorhanden, weit allgemeiner hindert der rasche Fortschritt der Technik die Ausbildung neuer leben-

diger Formen. Es gehört Zeit dazu, damit sich unsere Gefühle in neue Formen einleben, und damit diese Formen sich selbst soweit ausbilden, um den Zweck lebendig zu verkünden. Der rasche Wechsel der Mittel unterbricht diesen Prozeß immer wieder, ehe er sich vollenden kann. Rastlos sucht unsere Baukunst die neuen Materialien zu bewältigen, die ihr die Technik darbietet; aber ehe sie noch eine Aufgabe gelöst hat, wird ihr wieder eine neue gestellt. Die Ruhelosigkeit des Verstandes, der nie die Grenze der größten Zweckmäßigkeit erreicht sieht, verhindert jede sichere Gestaltung. Wie alle anderen Mittel, so will die Technik auch die Zeit ausnutzen, sie gibt daher dem Tempo des modernen Lebens die ihm eigentümliche Raschheit und Hast. Da ferner alle Technik den Zweck voraussetzt, nicht erzeugt, so macht sie geneigt, das Mittel an die Stelle des Zweckes zu setzen. Die Beschleunigung des Verkehres wie des Arbeitsprozesses erscheint an und für sich geeignet, Zeit zugunsten des echten Innenlebens zu ersparen, aber sie zieht infolge ihrer psychischen und sozialen Nebenwirkungen den Menschen in ihre eigene Hast hinein.

Diese ungewollte Wirkung ist uns eine besondere Äußerungsweise eines ganz allgemeinen Schicksals. Das technische Denken dient an sich übertechnischen Zwecken, aber sein Material muß es, wie alles beherrschende Denken, entwerten, vergleichgültigen. Der an diese Wertentfremdung gewöhnte Mensch zieht dann das Wertvolle selbst mit in die Entwertung hinein. Am deutlichsten enthüllt diesen Zusammenhang die Technik des wirtschaftlichen Austausches, die Geldwirtschaft. Indem das Geld alles mit dem gleichen, gegen Qualitätsunterschiede gleichgültigen Maße mißt, macht es allen Besitz zu ersetzbarem; sobald die menschliche Arbeit ebenfalls in Geld ausgedrückt wird, bekommt auch sie die Tendenz, ihre Individualität zu verlieren. Der Mensch hört auf, von einzelnen Sachen abhängig zu sein, aber er wird Sklave der Sache an sich. Wo daher das Geld die Handlungen und die Denkweise der Menschen wesentlich bestimmt, wird es zum Feinde der lebendigen Form, weil es alles, das Höchste wie das Gemeinste, den Stoff wie die Form, mit gleichem Maße mißt und so als austauschbar erscheinen läßt. Bei allen Dingen und Arbeiten erscheint nun nicht mehr

ihre Bedeutung an ihrem besonderen Orte und für bestimmte Menschen wichtig, sondern lediglich die Geldsumme, für die sie gekauft oder verkauft werden können. Der modernen Naturwissenschaft wesensverwandt löscht die Geldwirtschaft die qualitativen Unterschiede im Reiche der menschlichen Bedürfnisse und ihrer Befriedigungen aus, wie die Physik die sinnlichen Qualitäten wegschafft. Beide zusammen haben sie durch dieses Verfahren die Welt berechenbar gemacht, haben dem Verstande eine ungeheure Macht verliehen, aber deshalb auch die Lebendigkeit ertötet — in der Welt der menschlichen Arbeit so gut wie in der Natur. Einst wurden die Naturgötter Hüter der Sitte, und gaben den menschlichen Formen die unnahbare Würde vergöttlichter Natur; jetzt wird die Natur als toter Gegenstand gedacht, wird gleichgültiges Mittel zu beliebigem Zwecke und in sich selbst, wo der menschliche Zweck fehlt, durchaus wertfremd. Auch der Mensch aber ist ein Stück Natur, auch er wird hineingerissen in die Wertfremdheit des Mechanismus — und ganz ebenso wird auch er ein Mittel der Geldwirtschaft, eine in Geld ausdrückbare Größe. Um wieviel mehr müssen alle seine Erzeugnisse, alle Formen seines Zusammenlebens demselben Schicksal verfallen!

Aber ist das wirklich notwendig? Die Entwertung des Lebens folgt doch nicht logisch aus der Technik, sondern entsteht erst durch falsche Übertragung der mittelbaren Wertung auf Gebiete in sich ruhender Werte. Sie mag psychologisch nahe liegen, aber wo nur eine Motivierung, keine Begründung vorliegt, da muß es möglich sein, Motiv durch Gegenmotiv zu überwinden. Das bewußt-technische Denken wird Berechnung der Zweckmäßigkeit und Gestaltung der Form trennen, vielleicht wird es zunächst der „angewandten" Kunst schaden. Aber da die Technik auf Spezialisierung geht, kann nun auch die künstlerische Kraft um so reiner ihren inneren Antrieben folgen; auch die Kunst kann, unbeeinflußt von äußeren Nebenrücksichten zum Zwecke werden. Wenn es nicht mehr möglich ist, mitten in der Arbeit Erfüllung durch lebendige Form zu finden, so schaffe man neben der Arbeit ein besonderes Reich der Erfüllung und der Schönheit. Wenn der Verstand keinen Zweck notwendig setzt, so kann er doch jedem dienen, er kann auch

der Schönheit huldigen. Gewiß, alle Schönheit entspringt genialem Schaffen, und der Verstand vermag kein Genie hervorzubringen, aber er erzeugt auch keine Eisen- oder Kohlenlager, und so gut er diese ausnutzt, so gut kann er die von ihm unabhängige Kraft des Künstlers zur Ergänzung seiner eigenen Einseitigkeit benutzen. Dieser Möglichkeit hat die Wirklichkeit durchaus entsprochen. Je mehr sich das Leben rationalisierte, um so entschiedener löste sich ein besonderes Reich der schönen Kunst von ihm ab, um so deutlicher bildete sich ein besonderer Künstlerstand heraus. War einst alle Kunsttätigkeit eng mit dem Kult, dem Krieg, dem Handwerk verbunden, so trennt sie sich mehr und mehr von diesen ihren Wurzeln. Das künstlerische Schaffen will nicht mehr dienen, es wird zum bewußten Zentrum der künstlerischen Persönlichkeit und empört sich gegen den Zwang des äußeren Auftrags. Der Künstler fühlt sich als den eigentlichen Vollender und Gestalter des Lebens, er nimmt sich das Recht, es den Fürsten und Großen gleich zu tun, deren demütiger Gefolgsmann er einst war, er fühlt sich als Wohltäter aller der beladenen Arbeiter, die nur im farbigen Abglanz seines Werkes das Leben haben. Man kann die Herausbildung dieses Künstlerbewußtseins seit der Renaissance verfolgen; Goethe und Schiller haben ihm großartigen Ausdruck verliehen, aber bei unseren Dichtern tritt daneben noch eine andere, verschärfte Auffassung hervor: Im Kampfe gegen Bestrebungen, die die Kunst in den Dienst äußerer Zwecke herabziehen wollten, betonten sie die Sonderung des Schönen vom Leben. Der große theoretische Fortschritt, der in der Anerkennung des Eigenwertes und Eigenrechtes des Schönen liegt, ist mindestens gefördert worden durch die Verteidigung der Kunst gegen eine enge Nützlichkeitslehre. Das Kunstwerk löst sich von der außerkünstlerischen Welt los, es bildet ein Ganzes für sich, soll daher auch lediglich nach seinen eigenen Gesetzen beurteilt werden. Diese Einsicht hat nicht nur der Ästhetik ihre Selbständigkeit, der Kritik Weite und Freiheit gegeben, sie hat für jeden einzelnen das Reich der ihm zugänglichen Kunstwerke erweitert oder, besser gesagt, ihm erlaubt, sich mit gutem Gewissen Werken hinzugeben, deren Inhalt er mißbilligen müßte, wenn er ihm im Leben begegnete. Als theoretische Einsicht ist die Erkenntnis

des ästhetischen Eigenwertes unabhängig von der historischen Lage, aus der heraus sie gefunden wurde. Aber die tatsächlichen Wirkungen dieser Erkenntnis fügen sich jenem geschichtlichen Zusammenhange ein. Die Zerstörung der lebendigen Formen entfremdete gerade dem künstlerischen Menschen die ihn umgebende Wirklichkeit. So wurde für ihn das Kunstwerk nicht nur formell eine Welt für sich, sondern auch inhaltlich ein möglichst entschiedener Gegensatz gegen die ihn umgebende Welt. An sich bedeutete das nur Verstärkung einer Eigenschaft, die der künstlerische Traum mit vielen Träumen, zumal Tagesträumen, teilt, nämlich unterdrückte Wünsche zu erfüllen. Auch bleibt durch den Gegensatz gegen die Realität der künstlerische Inhalt immer noch dem Leben verbunden. Ja gerade die schwelgerische Sentimentalität, die im Kunstwerke genießen will, was ihr das Leben versagt, führt zu kunstwidriger, stofflicher Beurteilung; in sich selbst wie in anderen bekämpft sie der Künstler und der strenge Kunstfreund. Er betont, daß das Kunstwerk das Leben ebensowenig ergänzen wie wiederspiegeln soll; angewidert von der hungrigen Begier nach den Reizen des Stoffes, läßt er nur den formellen Wert künstlerischer Behandlung gelten. So bildet sich jener Künstlertypus aus, der sich eine stolze Kühle anerzieht und den man wohl den artistischen nennen kann; aus der Abkehr von einer Zeit, in der das Volksleben lebendiger Formen entbehrt, macht er sich eine Tugend der Vornehmheit. Aber den bedeutenderen Künstlern dieses Typus sieht man leicht an, wieviel Maske in der angelernten vornehmen Unbeweglichkeit ihrer Mienen liegt. Denn im Künstler offenbart sich stets ein Lebensdrang, und sein Schaffen selbst erinnert ihn immer wieder daran, daß das Werk bei aller Abgeschlossenheit doch seinen Gehalt aus dem Leben zieht. Sein Temperament verbindet ihn mit allen Geschehnissen seiner Umwelt, und die strenge Form ist ihm oft nur ein Mittel, die Unruhe seiner Phantasie, die nicht mehr durch feste Lebensformen gezügelt wird, durch die Gesetze der Kunst zu bändigen. Das verrät der leidenschaftliche Inhalt, der so oft von artistischen Künstlern in strenge Formen gefroren wird. Vollen Ernst kann mit der Lebensfremdheit der Kunst erst machen, wer sich nur als berufener Genießer artistischer Werke fühlt: der Ästhet.

Hier steigert sich die moderne Arbeitsteilung und zugleich die Absonderung der Kunst ins Groteske. In der abgeschlossenen Welt des Kunstwerkes suchte der arbeitende Mensch die Vollendung, die ihm sein ruheloses Leben versagte; nun wird das Genießertum ein besonderer Beruf, gleich als ob die Arbeitsteilung schließlich dazu führen müßte, auch Essen und Schlafen besonderen Ständen zu übertragen.

Es ist kein Zufall, daß sich der Typus des artistischen Künstlers erst in und nach der Spätromantik ausbildete. Nicht der Aufklärer nämlich, sondern erst der Romantiker löst sich vollständig von seiner eigenen Umwelt los. Wie David Hume, während er sein Ich zerteilte, doch dessen Einheit als die des verständigen Zergliederers naiv festhielt, so fühlte sich der Aufklärer bei seiner Kritik der überkommenen Gemeinschaftsformen als Glied der aufgeklärten Gesellschaft. Verachtung und Haß gegen alle aus der Vergangenheit überkommenen Bindungen gaben den dunkeln Hintergrund ab für den Stolz auf die eigene Zeit. Die Romantiker setzten jene Befreiung der ganzen Persönlichkeit fort, die Rousseau im Gegensatze zur bloßen Emanzipation des Verstandes begonnen hatte; wie die Stürmer und Dränger vor ihnen vertraten sie die Freigeisterei der Leidenschaft. Eng damit zusammen hängt ihre Abneigung gegen alle bloßen Zweckgemeinschaften. Kants und Fichtes Lehre von der Autonomie deuteten sie als Recht und Pflicht des freien Ich, dem Gesetze des eigenen Wesens zu folgen. Die Überzeugung von dem Eigenrechte der losgelösten Kunst übernahmen sie aus Kants Philosophie und aus Goethes Dichtung. So lebten sie als losgelöste Einzelne, unbekümmert um traditionelle Gemeinschaften, bis ihnen ihr persönliches Schicksal und die politischen Folgen der französischen Revolution die Unfähigkeit der Zeit zu einem kulturellen Neubau bewiesen. Von vornherein hatten sie, die Erben Herders, die Einheit vergangener, in sich geschlossener Kulturen ästhetisch zu würdigen gewußt. Als sich nun in ihnen selbst die Zertrümmerung des Ich und das Ungenügen an bloßer Gefühlsgemeinschaft offenbarte, da suchten sie Zuflucht in einer einheitlicheren Vergangenheit. Damit durchschnitten sie vollends das Band zwischen sich und dem durchschnittlichen Zeitgenossen, dem Philister.

Gewiß suchen sie Ersatz dafür bei den zahlreichen, naiv gebundenen Menschen, die ja neben ihnen leben; aber wenn der Befreite sich bindet, so ist das etwas ganz anderes, als wenn ein schlichter Mensch, der von der Freiheitsbewegung nicht ergriffen ist, in der überkommenen Weise weiterlebt. Die Phantasie des Dichters und die nachfühlende Liebe des Historikers reichen nicht aus, dem einmal befreiten Menschen selbstverständliche Einheit mit einer für ihn vergangenen Welt fester Formen zu geben; sie bleibt ihm Gegenstand der Sehnsucht, und diese letzte Fremdheit bei allem heißen Einheitswillen zeigt sich in den romantischen Bestrebungen, das Mittelalter zu erneuern. Sie bekennen ihren Glauben nicht schlicht, sondern als wehrten sie sich krampfhaft gegen einen in ihnen selbst schlummernden Unglauben. Sie unterwerfen sich einer fremden Autorität nicht mit kindlicher Gebärde gläubigen Aufblickens, sondern als schlössen sie die Augen, um sich selbst zu verbergen, was sie nicht sehen wollen. Gewiß mischt sich auch schlichte Gläubigkeit unter das sehnsüchtige Suchen nach verlorenem Glauben, ganz ähnlich wie sich kräftiges Junkertum mit den Künsteleien einer Erneuerung des mittelalterlichen Staates verbindet. Aber je mehr Zeitbewußtsein in einem Geiste ist, um so weniger natürlichen Zusammenhang hat er mit der Vergangenheit, die er ersehnt. Am deutlichsten zeigt sich das in den Kunstwerken, die dieser Tendenz dienen, etwa in den religiösen Bildern der Nazarener. Scheu vermeiden diese Maler moderne Technik, bilden ängstlich und doch übersteigernd den schlichtfrommen Ausdruck früher Meister nach und wagen nicht mehr, wie noch die Barockmaler taten, die Gestalten der heiligen Geschichte dadurch zu ehren, daß sie sie mit allen Mitteln ihrer reifsten Kunst darstellen. Darin zeigt sich deutlich etwas Gewolltes und Künstliches, während sich doch diesen Bemühungen unsere Teilnahme um so wenige rversagen kann, als wir die Not, der sie entstammen, durchaus noch fühlen. Ja, wir empfinden sogar einen Rest von Naivität in der Kunst der Nazarener, sofern sie an ein einheitliches, idealisiertes Mittelalter glaubten. Diesen Glauben mußte der historische Sinn, das kostbarste Vermächtnis der Romantik, zerstören. Wo aber die Kenntnis der Vergangenheit normativ auftritt, da entsteht jener Historismus, dessen

Wertkriterium die Echtheit ist; er spottet seiner selbst, weil er doch nicht wirklich in die Haut der Vergangenheit hineinschlüpfen kann, so daß die nächste Generation immer wieder die Unvollkommenheit der einst bewunderten Nachahmungsversuche bemerkt. Übrigens kann es bei aller Gegnerschaft, die sich seit 30 Jahren gegen jene gelehrten Restaurationen und Stilerneuerungen in Architektur und Kunstgewerbe erhebt, recht fraglich erscheinen, ob sie wirklich überwunden sind. Es sind Anzeichen sichtbar, die auf eine Wiederholung jener Nachahmungssucht hinweisen; und, was wichtiger ist, man pflegt sich nicht genügend klar zu werden, auf welchen Voraussetzungen Recht oder Unrecht jener Bestrebungen beruht. Sind nämlich, wie manche Nachzügler der Romantik glauben, die lebendigen Formen ein Erbe, das man bewahren aber nicht vermehren kann, so möchten vielleicht die Restauratoren und Nachahmer doch die rechten Verwalter des Schatzes sein. Man könnte das auch durch eine geschichtliche Analogie zu belegen suchen. Die Kunst der Hadrianischen Zeit war gewiß epigonenhaft; aber wir müssen sie immer noch als eine letzte Blüte antiker Kultur anerkennen und zugeben, daß jene Menschen das Größte leisteten, was ihnen nach ihrer eigenen Überzeugung noch zu tun übrig blieb. Es ist also eine Schicksalsfrage für uns, ob lebendige Formen sich unter der Herrschaft des befreiten Geistes erneuern können, oder ob wir sie als ein Gut ansehen müssen, das wir ererbt haben und sparsam verwalten müssen, um es so langsam wie möglich aufzuzehren.

IV. Kapitel.

Die Erneuerung lebendiger Formen.

Können lebendige Formen, nachdem der Verstand sie zerstört hat, überhaupt wieder gebildet werden? Wer sie für ein Geschenk Gottes oder der Natur an die Menschen hält, das diese aus eigener Kraft niemals zu erringen fähig gewesen wären, wird geneigt sein, die Frage zu verneinen. Wegen dieses Zusammenhanges ist hier Klarheit darüber nötig, aus welchen Wurzeln lebendige Formen sich bilden. Gewiß ist es meist unmöglich,

streng zu beweisen, daß etwas nicht auch anders sich erneuern könnte, als es zuerst entstanden war, aber solche leere Möglichkeiten gewähren weder Erkenntnis noch Trost. In zwei Abarten tritt die Ansicht auf, Lebensgemeinschaft und lebendige Form seien Mitgaben an die Kulturentwicklung, die allmählich verbraucht werden, in einer naturalistischen und in einer religiösen. Die religiöse Unterart hält die lebendigen Formen für Offenbarungen Gottes, sie kann daher nur die in der eigenen Religion begründeten als echte Formen anerkennen, und sie muß die Kritik an diesen als Empörung gegen den Willen der Gottheit verdammen. Hilfe gegen die verderblichen Folgen dieses Frevels gibt es nur in der demütigen Unterwerfung unter die Gebote der religiös geweihten Lebensführung. Es wird also verkannt, daß keine lebendige Form absolute, daß jede nur historische Geltung hat und daß Kritik mit allen ihren Folgen eine Pflicht, keine Willkür des Geistes ist. Wenn die Religion dieses Beides anerkennt, so muß sie Gott in vielen wechselnden Formen der Geschichte sich offenbaren sehen, sie muß auch die Anwendung des von Gott gegebenen Verstandes als gottgewollt verherrlichen. Damit aber wird der Gedanke aufgegeben, gerade nur diese bestimmten lebendigen Formen als Gebote Gottes zu betrachten: der Weg wird frei für eine Wandlung der Formen.

Die naturalistische Abart darf, wenn sie streng naturalistisch sein will, von Recht und Unrecht der Kritik gar nicht reden, sondern nur von ihren Ursachen und Wirkungen. Aber auch wenn der naturalistischen Ansicht von der nur einmaligen Entstehung der Formen eine Wertung angefügt wird, braucht diese das Recht des kritischen Verstandes nicht zu leugnen; im Menschengeist kann vielmehr ein Zwiespalt angelegt sein, aus dem die Tragödie seiner Selbstzerstörung sich notwendig entwickelt. Der Mensch findet sich, sobald er zum Bewußtsein erwacht, eingebettet in eine Blutsgemeinschaft, die so notwendig zu ihm gehört wie seine Glieder und seine Gefühle. Der verständige Wille des einzelnen ist zunächst nur ein Diener der naturwüchsigen Gemeinschaft, aber er wächst mehr und mehr über diese Stellung hinaus, macht sich zum Richter über alles Vorgefundene und muß nun die Lebensgemeinschaft und

ihre Formen als unverständige Beschränkungen des freien Geistes zerstören. Wohl tritt dann eine vom Zweckinteresse geleitete „Gesellschaft" an die Stelle jener ursprünglichen „Gemeinschaft", wie Tönnies ausführt, aber der dürre Nutzen kann nie Leben erzeugen, sondern borgt sich höchstens trügerische Lebensfarbe von den Resten urwüchsiger Gemeinschaft, aus deren Zersetzung er sich nährt.

Wichtig sind hier nicht die Unterschiede dieser Theorien, sondern lediglich das, was beiden gemeinsam ist: die Behauptung nämlich, Lebensgemeinschaft und lebendige Formen seien der Menschheit ein für allemal von Gott oder von der Natur mitgegeben worden. Genährt wird dieser Glaube durch die Fraglosigkeit, mit der überkommene Sprache und Sitte dem eigenen Leibe gleich zu dem in ihnen lebenden Menschen zu gehören scheint; aber jedes genauere Hinsehen zeigt, daß die Verknüpftheit, etwa mit der Muttersprache, keineswegs beim Kinde oder beim Wilden am festesten ist, sondern im Gegenteil umso inniger wird, je reicher sich das Innenleben entwickelt. Ferner zeigt die Geschichte, wie Gemeinschaften wirtschaftlichen und politischen Ursprungs, als deren Anfang sich deutlich Nutzen und Zwang erkennen läßt, allmählich Grundlagen lebendiger Formen geworden sind. Die Einheit der französischen Sprache und der französischen Kultur ist mindestens zum Teil das Werk despotischer Herrscher, die die Eigenart der Provinzen unterdrückten. Auch religiöse Formen, die den Vorfahren aufgezwungen wurden, können für die Nachkommen den Charakter vererbter Heiligkeit annehmen. Die geschichtliche Entstehung aller unserer nationalen und religiösen Formen läßt sich deutlich verfolgen. Für den neuzeitlichen Menschen, den Erben des Mittelalters, sollte die bekämpfte Theorie gar nicht diskutabel sein; denn das System, an das das Mittelalter ganz naiv glaubte und in das es alle seine lebendigen Formen zusammenschloß, ist ja durchaus reflektiert und entstand in spätantiker Zeit, genährt von den Ergebnissen und Resten einer vielspältigen Kulturentwicklung. Darum enthält es die Keime der Kritik in ganz anderer Art in sich gebunden als primitive politisch-religiöse Gemeinschaften.

Jene lebendigen Formen, deren Zerstörung wir beklagen,

sind selbst kulturerzeugt. Der Wahrheitskern der Theorie von ihrer einmaligen Gegebenheit liegt nur darin, daß gewisse Naturbedingungen in der Tat für ihre Entstehung notwendig sind. So wenig wir z. B. von der Entstehung der Sprache wissen, an die natürlichen Vorgänge des Ausdruckes und seines Verständnisses hat sie sicher angeknüpft; die Verbindung zwischen den Geschlechtern, und vor allem die zwischen Mutter und Kind hat dabei mitgewirkt, ebenso wie die Überlieferung der Sprache immer wieder der Mutter bedarf, die den Weg zur Seele ihres Kindes sucht. Auch die Unbegreiflichkeit des Genies, des künstlerischen, staatsmännischen, religiösen, das bei der Neubildung lebendiger Formen unentbehrlich ist, erscheint als Geschenk der Natur oder Gottes. Dabei muß man nicht nur an die überragende Genialität einzelner Heroen denken, sondern zugleich an den Funken von Genie, der zahlreiche Einzelne, die vielleicht namenlos bleiben, in ihren besten Augenblicken produktiv macht. Grundlos aber wäre die Annahme, daß diese jenseits alles bewußten Wollens liegenden Bedingungen der Kultur, daß Ausdrucksfähigkeit, Mutterliebe und Genie aussterben. Vielmehr darf auf sie der Trost ausgedehnt werden, mit dem Goethes Totenklage um Byron schließt:

„Doch erfrischet neue Lieder,
„Steht nicht länger tiefgebeugt,
„Denn der Boden zeugt sie wieder
„Wie von je er sie gezeugt."

Gilt dies von den naturhaften oder gottgegebenen Bedingungen der lebendigen Formen, so darf man vielleicht auf diese selbst als auf Kulturerscheinungen Goethes Verse mit einer Variante anwenden:

Denn der Geist erzeugt sie wieder,
Wie von je er sie gezeugt.

Indessen, vorerst erscheint dies nur als eine unbestimmte Hoffnung. Sind die lebendigen Formen kulturerzeugt unter Benutzung von Naturgaben, die niemals fehlen, so ist ihre Wiedererzeugung nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Aber daß ein angeblich unüberwindliches Hindernis sich als Schein erweist, macht höchstens die Aussicht frei, zeigt noch keinen

gangbaren Weg. Bestehen bleibt der Gegensatz zwischen lebendiger Form und kritisch-technischem Verstande, der vor allem genau erfaßt werden muß. Lebendige Form und Lebensgemeinschaft fordern, als Ganze anerkannt und aufgenommen zu werden; der kritische Verstand dagegen löst jeden Zusammenhang in seine Teile auf, der technische bezieht das Getriebe der zusammenwirkenden Teile auf einen außerhalb seiner liegenden Zweck. Man pflegt die Ansicht des gesellschaftlichen Lebens, die der „mechanischen" oder besser maschinellen gegenübersteht, die „organische" zu nennen. Dies Bild — mehr als ein Bild ist es nicht — trifft soweit zu, als nur an die allgemeine Struktur des Organismus gedacht wird, ein Ganzes zu sein, auf das alle seine Teile bezogen sind, das in sich gegliedert, in sich lebendig keine außer ihm liegenden Zwecke hat. In diesem begrenzten Sinne kann man das Wort „organisch" auf menschliche Gemeinschaften anwenden, darf aber dabei nicht vergessen, daß die maschinelle Betrachtungsweise immer ihr Recht behält, soweit es sich um Zweckgemeinschaften handelt. Überall aber, wo wir mit freier Willkür eingreifen, müssen wir die Gemeinschaften zunächst als Zweckgemeinschaften ansehen. Organische und maschinelle Ansicht werden daher eine entgegengesetzte Gefühlslage dem Bestehenden gegenüber erzeugen. Der maschinell gedachte Zusammenhang ist, wie er aus einzelnen Teilen besteht, auch teilweiser Verbesserung fähig; der Wert liegt hier im äußeren Zwecke, daher sich kein berechtigtes Gefühl an den vorhandenen Zustand knüpft. Ein organisches Ganzes dagegen ist im Grunde nur als Ganzes entwicklungsfähig, nicht in Einzelheiten zu verbessern; und seine Gesamtform ist sein Wert. So stehen Verbesserungswille und Pietät einander gegenüber. Dem entspricht das Bewußtsein gegenüber der Änderung. Der kritisch-technische Verstand betont den Wandel, die organische Ansicht betont die Dauer; und das ist nicht nur ein Gegensatz der Auffassung, sondern er realisiert sich in einem verschiedenen Tempo der Änderung und weiter in einem verschiedenen Lebenstempo. Schließlich kann man diesen relativen Unterschied zwischen ruhigem und hastigem Leben auch auf einen absoluten zurückführen: wo die lebendige Form herrscht, da wird der Eigenwert jedes Dinges

und Zustandes genossen, während der Verstand alles auf ein Anderes bezieht und an seinen Folgen mißt.

So ergibt sich die doppelte Grundfrage: kann der freie Geist unbeschadet der Rechte und Pflichten des Verstandes ein organisches Ganzes als wertvoll anerkennen und kann die Lebendigkeit der lebendigen Form erhalten bleiben, auch wenn sie der Kritik und dem Besserungswillen des Verstandes ausgesetzt ist? Der erste Teil dieser Doppelfrage ordnet sich dem viel allgemeineren Problem unter, inwiefern der Verstand ihm Fremdes anerkennen darf und soll. Blinde, prüfungslose Anerkennung abzuweisen, ist ja keine Willkür sondern eine Pflicht des Verstandes, der seiner selbst bewußt geworden ist. Der Verstand ist hier durch sich selbst gebunden. Ich bin nicht frei, Widersprechendes, falls es mir paßt, auch gleichzeitig zu behaupten; wenn ich dies, mein intellektuelles Gewissen einschläfernd, tue, versündige ich mich gegen den in mir lebenden Inbegriff von Normen des Denkens, den ich meinen Verstand nenne. Aber diese Bindung ist nur Unterwerfung individueller Willkür unter den Verstand, nicht Anerkennung durch den Verstand. Der Verstand ist gar nichts anderes als Durchsetzung der Normen des Denkens; es wäre also unzutreffend zu sagen, daß er diese Normen anerkennen muß. Die logischen Normen selbst aber, so sehr sie jeden Inhalt sich unterwerfen, sind unfähig, irgendeinen Inhalt hervorzubringen, sie sind ebenso unfähig, ihn zu zerstören. Ihre Aufgabe dem Inhalte gegenüber ist, bildlich gesprochen (und eine unbildliche Ausdrucksweise ist hier außerhalb eines Systems der Logik nicht möglich), ihnen ihren Ort und ihr Recht anzuweisen. Man kann sich das an jedem einfachen Beispiele klar machen. Wenn wir in einem verdunkelten Raum bei Ausschluß jeder äußeren Lichtquelle leuchtende oder farbige Erscheinungen sehen, so kann uns bewiesen werden, daß die Ursachen dieser Empfindungen in unserem Organismus liegen. Damit aber werden die Empfindungen als solche ebenso wenig durch das Nachdenken vernichtet, wie sie durch Nachdenken entstanden waren. Auch in den Regeln selbst, durch die wir entscheiden, in welchen Zusammenhang eine Erscheinung gehört, liegt immer neben der allgemeinen Norm des Denkens ein Moment, das, wie wir sagen, der Erfahrung entnommen ist, d. h. aber vom Verstande nur anerkannt werden

kann. So gehört in unserem Beispiele zu den unausgesprochenen Voraussetzungen der Entscheidung die Tatsache, daß es für Licht undurchdringliche Körper gibt und daß der Beobachter jener subjektiven Gesichtserscheinungen auf allen Seiten von solchen umgeben ist. Es ist immer eine Selbsttäuschung des Verstandes, zu meinen, er könne irgendetwas Gegebenes vernichten; auch das Hinausschaffen der Qualitäten aus der Naturwissenschaft bedeutet keineswegs ihre Vernichtung, sondern nur ihre Hineinstellung in andere Zusammenhänge. Bei alledem handelt es sich aber nur um Anerkennung der Tatsächlichkeit, nicht um Anerkennung des Wertes. Dürfen wir diese zweite Art der Anerkennung mit der ersten in Analogie setzen? Wo der Verstand außerhalb seines eigenen Gebietes tätig ist, d. h. wo er als technischer auftritt, da gibt er sich seine Ziele nicht selbst, sondern stellt sich in den Dienst anderswoher gegebener Ziele, die ihm gegenüber beliebig scheinen. Aber dabei kann sich das Denken als solches nicht beruhigen, es muß fordern, daß jedes Ziel auf sein Recht hin untersucht wird. Einen ersten Maßstab für diese Prüfung scheint der Verstand selbst in sich zu tragen: sein eigenes Ziel, die Erkenntnis der Wahrheit, wird bei jeder Erörterung über Recht oder Unrecht als berechtigt vorausgesetzt, kann also ohne logischen Widerspruch nicht geleugnet werden; aber aus der Berechtigung dieses Zieles folgt keineswegs seine Alleinberechtigung. Die Unproduktivität des bloßen Denkens erstreckt sich vielmehr auch auf die Ziele. Nur das Eine muß gefordert werden, daß kein Ziel dem absolut berechtigten Ziel der Wahrheit widerstreitet. Daraus folgen aber eine Anzahl negativer Forderungen, die an jeden anzuerkennenden Wert gestellt werden müssen. Er darf zunächst nicht Folgerungen einschließen, die den Wahrheitswillen, sei es allgemein, sei es auf einem besonderen Gebiete, als unberechtigt erscheinen lassen. Sofern weiterhin mit dem Werte Sätze vorausgesetzt werden, die den Anspruch auf materielle Wahrheit machen, dürfen sie nicht unwahr sein. Endlich dürfen sich aus der Anerkennung des Wertes keine Folgerungen ergeben, die mit den Folgerungen aus anderen anerkannten Werten in logischem Widerspruch stehen, d. h. alle anerkannten Werte müssen sich in ein widerspruchsfreies System zusammenfassen

lassen. Wie weit entfernt wir alle davon sind, diese Forderungen zu erfüllen, zeigt jede unbefangene Selbstprüfung. Aber bei dieser anspruchsvollen Negativität kann sich der Verstand nicht einmal beruhigen, er fordert darüber hinaus einen positiven Ausweis über das Recht jener Ziele, die nicht aus seinen eigenen Normen folgen. Am nächsten liegt es auch hier, sich, wie etwa bei den Empfindungen, auf ein Gegebensein zu berufen, das vom Verstande nur analysiert und an seinen Ort gesetzt wird. Gewiß ist es richtig, daß der einzelne Mensch die von ihm anzuerkennenden Werte in dieser Weise intuitiv erlebt, daß alle Entdeckung von Werten auf Intuitionen beruht. Aber die unanalysierte Intuition kann dem Denken niemals genügen, die analysierte hört auf, Intuition zu sein; auch kann das Recht einer Intuition einem anderen Menschen, der sie nicht besitzt, nie bewiesen werden. Intuitionen verbreiten sich durch lebendige Mitteilung, nicht durch Einsicht. Es wird darauf ankommen, der intuitiven Wertbehauptung präzisen Sinn und allgemeines Recht zu erteilen. Das geschieht zunächst, indem man sie als Voraussetzung eines anerkannten Kulturgebietes, etwa des Staates oder der Kunst aufzeigt. Dieser regressive Beweis hat aber Geltung nur, sofern jenes Kulturgebiet als berechtigt anerkannt wird, er bleibt also, da dieses Recht schließlich nicht logisch bewiesen werden kann, mit einer Hypothese belastet. Diese Lücke auszufüllen, möchte dem weniger notwendig scheinen, der sich klar gemacht hat, daß sie schließlich auf der Unfähigkeit des Denkens beruht, die ihm fremden Lebensgebiete aus sich heraus zu erzeugen. Bis zu einem gewissen Grade indessen ist eine Ergänzung des regressiven Beweisverfahrens möglich: Man kann von dem notwendig anerkannten Ziele des Denkens selbst ausgehen und dessen Ergänzungsbedürftigkeit beweisen; sie beruht auf der Dualität in allem Erkennen, auf dem Zusammen von Denkform und Inhalt in jedem Urteil. Aus dieser Zweiheit der Voraussetzungen folgt jene Zweiheit der Ziele, die mit den Worten Herrschaft und Anerkennung bezeichnet wurde. Wenn man freilich dieses Ziel als ergänzungsbedürftig bezeichnet, so setzt man dabei ein Wesen voraus, das nicht in einem Neben- und Nacheinander abstrakter Einzelheiten leben kann, sondern einer Einheit zu

stillstände, die den Keim neuer Kämpfe bergen. Die Aufgabe der Friedensvermittlung aber läßt sich so formulieren: Der Verstand, der notwendig anerkennender ist, protestiert nicht gegen das Anerkennen überhaupt, sondern lediglich gegen die Selbstverständlichkeit des Anerkannten. Die lebendige Form ihrerseits ist als lebendige der Änderung zugänglich, ihr scheint nur bewußte Änderung zu widerstreben. Es handelt sich also darum, ein Leben im Anerkannten zu vereinigen mit dem Rechte der Kritik und dem Bewußtsein des Flusses und der Erneuerung. Erst wenn der Widerstreit so gefaßt wird, ist deutlich zu ersehen, inwiefern er der Gegenwart eigentümlich ist. Zu allen Zeiten stehen ja die menschlichen Gemeinschaften und ihre lebendigen Formen im Flusse der Entwicklung, stets geht, langsamer oder rascher, einer ihrer Zustände in den anderen über. Ruhendes Leben ist ein Widersinn in sich selbst. Wo wirklich lebendige Formen sich nicht mehr ändern, da verlieren sie ihr Leben und können es nur durch eine Erneuerung wieder gewinnen, die immer zugleich Veränderung einschließt. Nicht durch das Fließen, höchstens durch das Zeitmaß des Flusses unterscheidet sich die Gegenwart von früheren Perioden. Der wesentliche Unterschied vielmehr liegt darin, daß einst die Änderung unbewußt war oder als Rückkehr zu den reinen Anfängen umgedeutet wurde, während wir uns des Wechsels bewußt sind und doch inmitten des Wechsels die lebendige Gestalt wahren wollen.

Eine neue geistige Haltung wird so gefordert, verschieden von der stolzen Sicherheit dessen, der ungebrochen in einer bestimmten Überlieferung lebt, verschieden auch von dem Ungestüm des negativ gläubigen Revolutionärs. Wohl als erster hat Goethe diese Haltung sich errungen, und da sie nicht Mitgabe seiner reichen Natur, sondern Preis seiner unermüdlichen inneren Arbeit war, so konnte er sie mit hellstem Bewußtsein in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ den Mit- und Nachlebenden vorschreiben. Mit dem Bilde des bodenständigen Menschen (St. Joseph der Zweite) beginnt das Werk und stellt ihm dann den wanderfähigen entgegen. Wanderfähig sein bedeutet, überall sich durch nutzbare Tätigkeit das Leben erhalten können, bedeutet Freude haben am Selbstgeschaffenen,

sich leicht mit neu gefundenen Genossen in Reih und Glied stellen können. Aber jenseits dieser mehr äußeren Fähigkeiten wird vom „Wanderer" eine tiefe Ehrfurcht gefordert, die das Göttliche achtet in dem was über ihm, was unter ihm und was ihm gleich ist. Der Kern des religiösen Gefühls darf nicht mehr in der überlieferten Hülle der „Hausfrömmigkeit" stecken bleiben, er muß sich zu bewußter „Weltfrömmigkeit" entfalten. Lenardo, der Führer des Wanderbundes, vereint die neuerungsfreudige Schaffenslust des Technikers mit der zartesten Gewissenhaftigkeit des bewußt sittlichen Menschen. Das Höchste, was dem tüchtigen Berufsmenschen zu erreichen möglich ist, liegt darin, daß er in dem, was er selbst recht tut, ein Bild von allem sieht, was recht getan wird. Das eigene Leben und Handeln wird zum Bilde, zum Symbol, es spricht sich in ihm eine Bedeutung aus, die über seine Enge und Einzelheit hinausragt. Gerade durch dieses symbolisierende Bewußtsein wird das begrenzte Schicksal geadelt, erst dieses Darüberstehen ermöglicht es dem frei gewordenen Geiste, in seiner Tätigkeit und in seiner Umgebung zu stehen.

Goethe überwand in dieser Verbindung des Darinstehens und Darüberstehens alle romantische Ironie. Aber ihm selbst fehlte noch das volle Bewußtsein von der Notwendigkeit geschichtlich gewordener Lebensgemeinschaft und lebendiger Form — ein Mangel, der durch seine schöpferische Kraft und durch sein Feingefühl für alles Lebendige doch nur für ihn persönlich, nicht für sein Volk ausgeglichen wurde. Gerade weil die Romantiker in ihrer Ironie den Übermut des frei spielenden Ich bis zur Selbst- und Weltzerstörung getrieben hatten, mußten sie, ernüchtert, die Anlehnungsbedürftigkeit des Ich tiefer fühlen. Aber bei ihnen allen fehlt die Einheit beider Stellungen zu einer geschlossenen Haltung. Vielleicht ist diese Einheit noch nirgends ganz erreicht, aber augenscheinlich ist sie das Ziel vieler unter den besten Zeitgenossen. Selbst Bismarcks Kraft, die doch so ganz ursprünglich und bodenständig erscheint, enthält viel reflektiertes Darüberstehen in sich. Der Anfang der „Gedanken und Erinnerungen", der Rückblick auf die Anschauungen seiner Jugend, gibt davon Kunde. Die abstrakten Arbeitsmenschen auf der anderen Seite, bei denen die Person außer-

halb der angestrengten Tätigkeit bleibt, nähern sich doch der vereinigenden Haltung, sofern sie sich ihrer Arbeit mit gesammelter Energie hingeben.

Ein Kennzeichen dafür, wieweit diese Vereinigung von Freiheit und Hingabe gelungen ist, liegt in dem Maße, in dem sich gerechtes Urteil mit der Liebe zum Zugehörigen verbindet. Die Liebe des befreiten, Erfüllung suchenden Menschen ist nicht mehr blind. Er fühlt sich als Glied seiner Lebensgemeinschaft, ohne daß er dieser Lebensgemeinschaft eine Überwertigkeit anderen gegenüber zusprechen muß; er liebt seine Sprache, ohne zu meinen, daß andere Sprachen ein verderbtes Rotwelsch seien, ebenso lebt er überall in seinen lebendigen Formen, ohne sie für absolut berechtigt zu halten. Er muß in jedem einzelnen Falle bewußt unterscheiden, was an diesen Formen für ihn wirklich lebendig, was abgestorben ist. Dem technischen Verstande gibt er durchaus sein Recht über die Mittel, aber er versagt ihm jedes Recht, über die Ziele zu entscheiden. Diese Haltung den lebendigen Formen gegenüber ist nur eine Seite des höchstens Verhaltens, das wir den irdischen Dingen gegenüber allgemein einzunehmen streben. Steht der naive Tat- und Genußmensch ganz in ihnen darin, so daß begrenzte Freuden oder begrenzte Ziele das höchste sind, das er zu denken vermag, geht der Asket teilnahmslos an ihnen vorüber, um sich ganz in sich selbst und das ewige jenseits der Dinge liegende Wesen zu versenken, so wollen wir allen Gehalt und Wert der Erlebnisse und Dinge fühlen, aber so, daß wir uns dabei ihrer Endlichkeit nicht gefangen geben, sondern bei allem Darinstehen zugleich darüber bleiben. In dieser Haltung ist das Selbstbewußtsein des kritischen und technischen Verstandes aufgehoben im Sinne Hegels, d. h. zugleich überwunden, aufbewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben. Überwunden, sofern seine Negativität nicht mehr gilt, aufbewahrt, sofern nicht nur seine Errungenschaften, sondern vor allem seine geistige Freiheit erhalten bleibt, auf eine höhere Stufe gehoben, sofern diese Freiheit nicht mehr die eines leeren, sondern eines erfüllten Geistes ist.

Alle lebendigen Formen, so sehr sie vom Einzelnen objektive Geltung beanspruchen, bestehen doch nur durch unsere

Unterwerfung. Wenn daher die Haltung des modernen Menschen ihnen gegenüber von Grund aus verschieden ist von der früherer Geschlechter, so müssen auch die Formen dieser neuen Stellungnahme sich anpassen. Die Änderung alles Lebendigen ist uns bewußt geworden, das geschichtliche Werden und Wachsen von Sprache, Sitte, Stil, Kultur und Staat wird erforscht, daher kann nicht mehr an die Ewigkeit irgendeiner ihrer Gestalten geglaubt werden. Heilig sind sie uns nur, solange noch Leben in ihnen ist, wir dürfen ihnen nicht mehr erlauben, das Leben, das sie einst verkörperten, wenn es über sie hinausdrängt, zu erdrücken. In schroffen Gegensatz treten wir daher gegen jene Dogmatisierung und Festigung der Formen, die von dem in sie eindringenden Verstande verschuldet wird. Unser Verstand muß die Folgerichtigkeit des orthodoxen Katholiken oder des Talmudjuden anerkennen: sind diese Stufen der Hierarchie, ist diese Ordnung des äußeren Lebens heilige Offenbarung Gottes, so darf auch kein Jota daran geändert werden. Aber gerade die starre Durchführung des Grundgedankens, diese Folge des eindringenden Verstandes, macht jedes priesterliche System so lebensfeindlich. Das Gleiche gilt von den steifen Formen der Etikette; sie waren vielleicht einst ein Schutz feinerer Geselligkeit gegen die Barbarei ungebändigter Halbwilder, aber sie sind später zu einem pedantischen Codex von Regeln herabgesunken, die das Leben der Geselligkeit ertöten. Vor der dogmatischen Erstarrung (die durchaus nicht auf den sichtbarsten Fall der priesterlichen Systeme sich beschränkt) paßten sich die Formen unbewußt dem Leben an. Gerade die Furcht vor der zerstörenden Freiheit der Kritik treibt die Verteidiger bestehender Formen dazu, das System immer fester zu schließen und damit immer anpassungsunfähiger zu machen. Es ist bezeichnend, daß rasch aufgeklärte Talmudjuden oder freigewordene Katholiken oft ohne jedes Verständnis für den Wert des geschichtlich Gewordenen sind — sie haben nur erstarrte Ergebnisse geschichtlichen Werdens gekannt und als fremde Fesseln abgestreift. Wir müssen bewußt wiederherstellen, was einst selbstverständlich und unbewußt war, die Zugehörigkeit der Form zum Leben, damit aber das gleichzeitige Wachsen und Wandeln von Form und Leben. Die Formen müssen elastisch, geschmeidig werden;

diese neue bewußte Beweglichkeit wird sich aber von der ursprünglichen, naiven wesentlich unterscheiden.

In allen Formen sind für den nachprüfenden Verstand nur einige Bestandteile als Ausdruck des ihnen innewohnenden Lebensgehaltes erweislich, andere Bestandteile erscheinen demgegenüber als überschüssig, zufällig. Der Verstand vermag allgemein einzusehen, daß ohne diese überschüssigen, „nur geschichtlichen" Momente die Formen nie anschauliche Vollständigkeit gewinnen würden, er vermag sie daher anzuerkennen. Aber folgenlos ist die Unterscheidung nicht. Die notwendigen Momente werden dadurch entschiedener herausgehoben; zu der Elastizität der Form kommt eine gewisse Nacktheit, Klarheit, ein Hervortreten der Gelenke, eine Betonung des Notwendigen gegenüber dem „bloßen" Schmuck. Da wir zielbewußt leben, wird uns das direkt Zweckwidrige an jeder Form verhaßt.

Indessen, diese Ausführungen bleiben abstrakt und allgemein. Sie müssen anschaulich gemacht werden durch eine Untersuchung zuerst der Formen selbst, wie sie in Kunst und Lebensgestaltung gegenwärtig sich zeigen, dann der großen Lebensgemeinschaften, die die lebendigen Formen tragen und in ihnen sich ausdrücken, vor allem der für unsere Zeit wichtigsten unter diesen Gemeinschaften, der Nation.

V. Kapitel.

Kunst und Lebensgestaltung.

Je formloser das Leben geworden ist, je mehr hier jeder Augenblick in Gefahr steht, der Zukunft, dem Nutzen geopfert oder in dumpfem Genusse verzehrt zu werden, umso sehnsüchtiger wendet sich der Blick den Künsten zu, die in ihren Werken hohe, befriedete, gehaltvolle Formen versprechen. Die Entwicklung, in der sich die alten lebendigen Formen mehr und mehr zersetzten, hat die Erkenntnis des Eigenwertes der Kunst gefördert, hat das Kunstwerk auf sich gestellt und dadurch jener zerstörenden Kritik des Verstandes entzogen. Aber mit der neuen Einsicht zugleich entstand eine neue Frage und eine neue Not: das Verhältnis der Kunst zum Leben wurde unsicher, seit das Eigenrecht der Kunst feststand und seit die

Selbstverständlichkeit der überlieferten Bräuche und Feste schwand. Während die Menge der werktätigen oder forschenden Menschen von den Künstlern die Mittel erwartet, das entrinnende Leben in erhöhter gefesteter Gestalt sich erst wahrhaft zuzueignen, weisen die Künstler stolz jeden fremden Anspruch zurück, der es wagt, die heilige Geschlossenheit der selbstgenugsamen Kunst zu stören. Daneben aber hört man gerade von Künstlern die Forderung, daß das Leben zum Kunstwerke gestaltet werde. Es ist daher nötig, das Verhältnis von Leben und Kunst im gegenwärtigen Zeitalter zu bestimmen, ehe die Lebensgestaltung selbst untersucht werden kann.

Die Stellung der Kunst zum Leben wird in den verschiedenen Künsten und in den verschiedenen Teilen des Lebens nicht ganz die gleiche sein, sie wird auch wechseln je nach der Stimmung dem Leben gegenüber; da wir immer selbst im Leben stehen, da ein nur betrachtendes Verhalten zum Leben notwendig eine Anomalie bleibt und in jedem Augenblicke von der Wirklichkeit Lügen gestraft werden kann, so wird schwerlich je ein Mensch ganz folgerichtig seine Überzeugung entwickeln, sobald das Leben selbst ins Spiel kommt. Daher muß man die Ansichten der einzelnen Künstler und Denker vereinfachen und auf einen Hauptnenner bringen, um klare Gegensätze zu erhalten. Tut man dies, so erblickt man drei Parteien: die Vorkämpfer der reinen Kunst, die Lebensdurstigen, die auch die Kunst hineinziehen wollen in den einen großen Strom des Lebens, die stolz Resignierenden endlich, die jenes echte blutvolle Leben, die wahre Heimstatt der Kunst, in der Gegenwart vermissen und sich darum in ein künstlerisch-künstliches Sonderdasein zurückziehen.

Das Eigenrecht des ästhetischen Gebietes behauptete Kant wesentlich aus philosophischen Gründen. Der scheidende Geist, der jeden Wert in seiner reinen Form darstellen wollte, entdeckte bei seiner Analyse ein eigentümliches Gebiet und grenzte es ab. Vorgearbeitet hatte ihm die ganze Entwicklung von Kunst und Kunsturteil seit der Renaissance. Daß die Dicht- und Bildwerke des Altertums Vorbilder der Gestaltung wurden, schuf einen Abstand zwischen Kunst und Leben, mochte man auch jene Vorbilder noch so glücklich in der Richtung des

eigenen Seins mißverstehen. Auch das Naturschöne sieht Kant mit den Augen des Städters, der es liebt, aber als außerhalb seiner täglichen Geschäfte und Bedürfnisse empfindet. An der Größe und Wahrheit der wissenschaftlichen Leistung Kants ändert das alles gar nichts. Aber sobald man der Einwirkung dieser Leistung auf das Leben nachgehen will, muß man die Fäden aufsuchen, die sie mit dem Leben verbinden. Ihre große geschichtliche Wirkung übten Kants Bestimmungen des Schönen als dessen, was ohne Begriff, ohne Interesse, fern von Reiz und Rührung notwendig gefällt, als Goethe und Schiller sie benutzten, um das Eigenrecht der Kunst gegen die „alte Philisterleier" der Moralisten und der Lehrhaften zu verteidigen. Der Reinheit der Kunst entspricht hier ein Verbot, unmittelbar auf das Leben zu wirken. Daß die Muse zu begleiten doch zu leiten nicht versteht, ruft Goethe den jungen Dichtern zu. Auch Schiller, der die Bedeutung des Schönen für das Leben untersucht, setzt die Trennung voraus; er beschränkt die echte Wirkung auf die Form des Kunstwerks und wacht sorgsam darüber, daß die Strenge des sittlichen Gebots nicht ästhetisch erweicht werde. Für den Künstler jedoch ist alles Außerkünstlerische, Natur, Geschichte, eigenes Erleben, nur Stoff, den er erst durch die Form zum Gehalt erhöht. Es besteht eine Neigung, die künstlerischen Formen, die Stilgesetze absolut, nicht geschichtlich zu begreifen und die vorbildlichen Werke der Griechen als allgemeingültige Verkörperung der Menschheit in der Form der Kunst aufzufassen.

Bei den Epigonen entartete die strenge Form zu äußerlicher Glätte, die hohe Zurückhaltung vom Gemeinen zu lebensfremder Leerheit. Die Großen sind davor bewahrt durch die Fülle ihres eigenen Lebens und durch ihre Teilnahme an allem Bedeutenden, was Umwelt und Geschichte darbieten. Aber auch sie entfremden sich leicht ihrem Volke und ihrer Zeit. Schon Herder hat diese Gefahren erkannt. Weil er alle Kunst als Ausdruck des ursprünglichsten Daseins mitlebte, wurde er der Feind begrifflicher Trennungen und wandte sich leidenschaftlich gegen die reine Kunst. Sein Schicksal war, daß er Großes und Notwendiges bekämpfen mußte, seine Schuld, daß er den tiefen Lebenswillen nicht rein zum Ausdruck brachte,

sondern verdüstert durch enges Moralisieren und persönliche Kleinheiten. Gegen die Epigonen erhob sich dann überall der Ruf nach Lebensfülle, nach Wahrheit und Natur, nach Zeitverständnis und Einheit mit dem Volke. Je nach ihrer Parteistellung in den Kämpfen um die Ordnung der Gesellschaft wollen diese Gegner der reinen Kunst Verschiedenes. Sie bekämpfen einander daher oft aufs heftigste. Aber in der Forderung der Lebensnähe, der Lebenswirkung sind sie alle einig. In der Auffassung der Kunstgeschichte entspricht Taine, der sich aus Hegel den Herder herausgelesen hat, dieser Richtung, da er das Kunstwerk aus den Zusammenhängen der Umwelt ableiten will. Der Durst nach Leben führt dazu, unmittelbar aus der Natur und aus der ganzen Natur, auch aus ihren sonst verachteten Seiten und Teilen zu schöpfen. Von hier stammt das große Pathos des Naturalismus, das über seinen theoretischen Schwächen leicht vergessen wird und das doch allein die hinreißende Wirkung von Zolas Kunstschriften erklärt. „Das Wort Kunst mißfällt mir; es enthält unbestimmbare Gedanken von nötigen Arrangements, von unbedingten Idealen. Kunst machen, heißt das nicht, etwas machen, was dem Menschen und der Natur fremd ist? Ich will, daß man Leben schafft, daß man lebendig ist, daß man Neues schafft, anders als alles Gewesene, gemäß den eigenen Augen und dem eigenen Temperament.“ Zola verwechselte dann freilich das Leben mit der Biologie, die Natur mit der Naturwissenschaft, während Tolstoi nur das ungebrochene, animalisch-fromme Volksleben als Leben anerkennen wollte. So wird hier überall das individuelle Erleben des Künstlers untergeordnet. Im Gegensatze dazu betont Nietzsche den Machtwillen des Künstlers, er unterwirft darum auch nicht die Kunst der Natur, sondern fordert die Herrschaft des Künstlers, die sich im großen Stil darstellt. Aber Stil bedeutet hier nicht Erscheinung ewiger Kunstgesetze, sondern Durchsetzung eines Gestaltungswillens, Herrschaft des großen Einzelnen über die Natur. So ist überhaupt die Schar der Lebensdurstigen größer als die der Naturalischen. Unter den Lobrednern des Stils gehören besonders die Gotiker zu ihnen, Ruskin z. B., und alle, die einen nationalen oder heimischen oder christlichen oder modernen Stil fordern.

Denn sie alle fassen die Stilgesetze als Ausdruck eines bestimmten geschichtlichen Lebens und fordern, daß sich die Kunst der Art des Lebens anpasse, die ihnen als allein berechtigt erscheint. Nur erweist die stilistische Theorie ihre Überlegenheit über die naturalistische dadurch, daß sie auch Vertretern der reinen Kunst dient und leichter zur Anerkennung wenigstens eines relativen Rechtes der reinen Kunst führt. Wo dagegen der Naturalismus sich rein künstlerisch gebärdet, verliert er seinen Lebensgrund und sein Lebensrecht. Die Treue der Nachahmung soll dann der einzige Wertmaßstab der Kunst sein; nur die Virtuosität der Mache wird bewundert. Diese Ausartung des Naturalismus ist eine Form des Artistentums, aber eine minderwertige; denn ihr fehlt die Besinnung auf das Eigenrecht der Kunst, die allein dem Artistentum einige Würde verleiht. Es rächt sich hier die Gegenüberstellung des schaffenden Menschen und der Natur, die wider Willen des lebensdurstigen Naturalisten einen inneren Zwiespalt im Leben selbst anzeigt.

Die Zerrissenheit der modernen Gesellschaft, alles zeitgenössischen Treibens führt seit der Zeit der Spätromantik gerade leidenschaftliche Künstler, die das Entstehen des Kunstwerkes aus einer Notwendigkeit des ganzen Menschen, aus dem „Blute" kennen und wollen, zu einem Gegensatz gegen ihre Umgebung und damit zu einer äußeren Haltung, die der reiner Artisten ähnelt. So gleicht sich der scheinbare Widerspruch aus zwischen kühler Ablehnung gegen Leben und Leid der Umwelt und überschwenglichem Lebensverlangen. Schon bei Baudelaire, auf den sich doch die Artisten gerne berufen, findet sich der Ausspruch: „Die Malerei ist eine Beschwörung, eine magische Handlung (könnten wir doch darüber die Seele des Kindes befragen!). Und wenn die heraufbeschworene Person, wenn der wachgerufene Gedanke sich aufgerichtet und uns Aug' in Auge angeblickt haben, fehlt uns das Recht — mindestens wäre es im höchsten Grade knabenhaft — die Beschwörungsformeln des Zauberers zu untersuchen". Baudelaire ist nur deshalb Feind der eigenen Zeit, weil er in ihr echtes, ursprüngliches Leben vermißt. Auch der Verzicht auf Volkstümlichkeit wird oft als Schicksal erkannt. Höchsten Ausdruck findet dieser Zwiespalt zwischen dem Willen, das

allgemeine Leben auszugestalten, und der Unfähigkeit der Gegenwart zu solcher Gestalt in der Lebensführung des Hans von Marées. Er schreibt in seinen Briefen, daß sich Kunst mit dem beschäftigt, was möglichst allen bekannt ist, daß sie das Bedürfnis des Publikums, freilich nicht seine Anforderungen, zu erfüllen hat, und sieht sich doch gezwungen, in verschlossener Werkstatt seine Bilder auszugestalten, immer wieder die gleichen Flächen übermalend, weil die Gesellschaft fehlt, für deren Zusammenkünfte und Feste er den dekorativen und künstlerischen Hintergrund schaffen möchte. Auch im Kreise Georges ist die gleiche Stimmung verbreitet; so heißt es einmal in den Blättern für die Kunst: „Man beklagt sich darüber, daß der Künstler sich nicht mehr auf die herrschenden Allgemeinheiten stützt, und doch folgt er dabei nur einem Naturgesetz. Allgemeinheiten bestehen heute nicht mehr kraft wesenhafter Normen und innerer Nötigungen, sondern durch zufällige Übereinkünfte und wirtschaftliche Bedürfnisse. Sie sind nicht mehr eingerichtet auf die stammhafte und Erster-Hand-Leistung (originäre und primäre), auch nicht beim Künstler."

Es handelt sich hier nicht um einen Streit der Gelehrten über rein theoretische Fragen, sondern um die wirkliche Bestimmung des richtigen Verhältnisses von Kunst und Leben. Daher sind die Künstler, ja die Politiker so stark beteiligt, daher schließen sich die Parteigenossen leicht zu einer fast sektenartigen Gemeinschaft zusammen. Freilich verquickt sich der praktische Gegensatz mit verschiedener Haltung auch in rein wissenschaftlichen Angelegenheiten. Die begriffliche Aussonderung des rein ästhetischen Wertes und Verhaltens ist an sich unabhängig davon, ob man in dieser Reinheit eine Forderung sieht, also jede Beeinflussung der Kunst durch außerkünstlerische Ziele verwirft, oder ob man sie nur theoretisch wertet, wie etwa dem Chemiker reines Gold zu seinen Versuchen nötig ist, während der Goldschmied nur ein mit Silber versetztes Gold verarbeiten kann. Trotzdem bekämpfen die Vertreter der Lebenswertung oft auch die rein begriffliche Aussonderung der Kunst, werden umgekehrt zuweilen aus der Sonderart des ästhetischen Wertes unzulässige Schlüsse auf seine Unverträglichkeit mit anderen Werten gezogen. Sogar

in die Tatsachenfragen nach der Entstehung der schönen Künste mischt sich der Parteigegensatz ein. Zwar, daß anfangs die künstlerische Tätigkeit mit den übrigen Arbeiten, mit den täglichen Freuden und Leiden des Menschen innig verbunden war, wird niemand leugnen. Aber ob die starken Affekte wie Liebe, Kampflust, Jubel und Trauer zuerst Ausdrucksmittel schufen, die über das praktisch Notwendige und das dumpfe Entladen des Gefühls hinausgingen, oder ob in müßigen Zeiten der Trieb erwachte, nutzlosen Schmuck anzubringen und seine Phantasie spielen zu lassen, das wird bei der Zweideutigkeit der Zeugnisse leicht nach der Parteistellung entschieden werden. In der Tat finden wir in unserem eigenen Leben wie in allen Zeugnissen der Geschichte und Völkerkunde beides: das Bedürfnis, in gehobener Form zu sagen und festzuhalten, was uns bewegt, und die Freude am Spiel mit freien, dem Leben nur lose verknüpften Gestalten, Tönen, Geschichten. Beides mischt sich miteinander: wer kann sagen, wieviel vom Reichtum gotischer Ornamentik der Frömmigkeit verdankt wird, die der Gottheit das vollendetste Werk darbringen will, wieviel dem Stolze des Steinmetzen auf die freie Betätigung seiner Kunstfertigkeit? Oder wenn ein Kind den bunten Geschehnissen eines Märchens lauscht, erfreut es sich dann an der reichen Fülle der Gesichte oder an der phantasiemäßigen Erfüllung von Wünschen, die der Alltag nicht gewähren kann? Wie beides sich zueinander verhält, das ist eine Frage psychologischer Art, die sich sicherlich nicht durch ein Entweder-Oder, auch nicht durch eine bloße Gradbestimmung des Anteils beider Faktoren wird beantworten lassen, sondern durch Feststellung ihrer qualitativ verschiedenen Rolle bei ihrem notwendigen Zusammenwirken. Was aber das künstlerisch Wesentliche, was das für die Lebensführung Berechtigte ist, woran also angeknüpft werden soll, das kann nur entschieden werden mit Hilfe eines Gesichtspunktes des Wesentlichen.

Gern denkt man sich am Anfange eine ungeteilte und ungebrochene Lebenseinheit, die sich einheitlich äußert. Wie Recht, Sitte und Sittlichkeit ungetrennt sind, eine einzige Vorschrift für das Leben, so äußert sich dieses Leben auch einheitlich und gibt sich eine einheitliche Gestalt: Dichtung, Geschichte,

Rede sind eines, ebenso Schauspiel, Fest, Tanz oder Gewerbe und bildende Kunst. Es mag manches romantisch verfälscht sein in diesem Bilde, ein genaueres Hinsehen mag schon frühe Scheidungen erkennen lassen — ein Stück Wahrheit liegt trotzdem zweifellos darin. Um sich leichter zurechtzufinden, kann man sich diese ursprüngliche Lebenseinheit vollständig verwirklicht vorstellen, wie sie es vermutlich in Wirklichkeit niemals war. Dann gibt es nur mannigfaltigen gestalteten Ausdruck gemeinsamen Lebens, keine isolierte Kunst. Für die höchsten, wichtigsten Augenblicke bilden sich besondere Formen der Rede, des Gesanges, des Tanzes, der Bemalung und des Schmuckes aus, der Zusammenhang der Generationen wird vielleicht bei Geburt und Tod durch altüberlieferte, von gegenwärtiger Sprache und Sitte abweichende Bräuche betont; die Formen der Gottesverehrung, strenger gewahrt und dem Alltag ferner gerückt, mögen sich fester zusammenschließen, sich in besonderen Tempeln eine Architektur, in Götterbildnissen eine nachbildende Kunst schaffen — alles dieses steht doch unter einer gemeinsamen Norm des Lebens, aus dem es entspringt. Es wird als ihm gemäß oder ungemäß, als förderlich oder hemmend empfunden und danach angenommen oder abgelehnt.

Schon in dem Festwerden alter Formen und Bräuche liegt eine Gefahr für die Einheit des Lebens und seines gestalteten Ausdrucks. Sie wächst mit der Kritik des Verstandes, mit der bewußten Wahl der besten Mittel zu jedem Zweck, mit der gesonderten Herausbildung der Lebensgebiete. So trennt sich die Kunst von dem, was sie gestaltet und schmückt — zunächst beruflich, dann sachlich. In den Werkstätten und Schulen der Künstler bildet sich eine eigene Überlieferung, in der verbunden mit technischen Mitteln und alten Gewohnheiten allmählich auch die Eigengesetze künstlerischen Bildens zum Bewußtsein kommen. Aber diese Besinnung auf das eigene Gesetz der Kunst bleibt nicht ungestört. Vielmehr fordert der Verstand sein Recht auch der Kunst gegenüber, fragt, wozu sie dient, ordnet sie dem Nutzen, lehrhaften oder sittlichen Zwecken unter und beurteilt sie danach, wieweit sie geeignet ist, solche Zwecke zu erreichen. Denn die Regelung des sozialen Lebens, die Recht-

fertigung vor dem eigenen Gewissen, ferner die eigenen Ziele der Wahrheit und Wissenschaft drängen sich dem Verstande auf, während er nur spät und schwer dazu kommt, den Eigenwert der Kunst zu entdecken. Die Wertungen aber, denen die Kunst nun unterworfen wird, sind ihr fremd. Nicht mehr das Ganze, dem sie selbst angehört, in dessen Forderungen ihre eigene mitschwingt, normiert sie, sondern ein besonderes, ihr fremdes Gebot. Aus der ursprünglichen Pantonomie der Herrschaft des Lebensganzen über die Kunst wie über alle anderen Seiten des Lebens ist eine Heteronomie, eine Fremdherrschaft des Nutzens, des Kultus, der Sitte, der Sittlichkeit und der Wissenschaft über die Kunst geworden. Durch Sophismen, oft durch scheinbare Unterwerfung wahrt sie sich ein Stück Eigenrecht, bis es ihr gelingt, ihren Sonderwert vor dem Verstande zu verteidigen und zur Anerkennung zu bringen. Nun tritt sie offen auf mit der Forderung der Autonomie, der Herrschaft über sich selbst. Noch steht in politischen Urkunden nicht der Satz „die Kunst und ihre Vorführung ist frei" neben dem anderen „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei" — und er wird vielleicht auch nicht hineinkommen, da wir über solche unbestimmt allgemeine Rechtssätze heute skeptisch denken. Aber im allgemeinen Urteil setzt er sich langsam und gegen viele Widerstände durch. Indessen frei vom nährenden Boden des wirklichen Lebens verblaßt und verdünnt sich die Kunst. Sie strebt zurück in ein ungetrenntes Gesamtleben, sie sucht eine neue, eine bewußte Pantonomie, in der sie wie alle Lebensgebilde ihre Eigenart zugleich bewahren und aufgeben kann. Dabei verirrt sie sich leicht dazu, ihr Gesetz nun mit dem Gesetz des Ganzen zu verwechseln und dem Ganzen aufdrängen zu wollen.

Diese neue Pantonomie, ihr Verhältnis zur Autonomie der Kunst und zur Heteronomie anderer Werte auf dem Gebiete der Kunst — das ist das moderne Grundproblem aller Kunstpflege, alles Kunsturteils, aller Kunstpolitik. Der Wille zur Ganzheit, die Gegnerschaft gegen die Trennung der Gebiete hat im 18. Jahrhundert bei Rousseau und seinem Gefolge sich das Wort „Natur" zum Stichwort geprägt. Noch folgen viele begeistert diesem Rufe — aber die Mechanisierung der Natur

macht mißtrauisch gegen ihn, und so ist an seine Stelle der scheinbar etwas bestimmtere Ruf nach „Leben" getreten. Das strenge Gebot der Sittlichkeit, der starre Rechtssatz, die blassen Begriffe der Wissenschaft, die „schattenhaften" Gebilde der reinen Kunst — sie alle werden als leblos, als Vergewaltigungen des Lebens empfunden. Gegen sie lehnt sich das „Leben" auf. Aber wie der Romantiker in seinem Wissen um die lebendige Form erst ganz den Zusammenhang zwischen sich und seiner Umgebung zerreißt, so ist diese begriffsfeindliche Lebenssehnsucht in Gefahr, das Leben selbst in einen — Begriff zu verwandeln. Nicht so verhält sich das Leben, in dem wir immer stehen, zu den begrifflichen Scheidungen und den isolierten Wertgebieten, daß es sie wie ein Fremdes ausstieße, sondern so, daß es sie in sich hineinzieht, sie erweicht, schmeidigt, ihre Starrheit schmelzt, aber zugleich ihre Reinheit befleckt. Ein Haus mag als architektonisches Kunstwerk geplant und vollendet sein — in dem Augenblick, in dem seine Bewohner hineinziehen, wird es umgewandelt nach ihren wechselnden Bedürfnissen — und wenn sie es scheu und zaghaft nicht anzutasten wagten, so sorgte Wind und Wetter, Alge und Gras, Insekt und Nagetier dafür, daß es sich trotzdem einordnet in das Ganze, dem es sich stolz entheben wollte, bis es als Ruine wieder ein Stück Naturboden geworden ist. Indessen nicht einseitig wird das Haus von den Bewohnern geändert, vielmehr, wenn der rechte Hausherr einzieht, paßt sich auch sein Leben dem Hause an, das Haus wird ein Stück seines Lebens. Wer rechnen gelernt hat, wer die abstrakte Zahl begriffen hat, für den ist Rechnen und Zählen eine Lebensfunktion geworden — und was so von der allerabstraktesten Wissenschaft gilt, das gilt um so mehr von den lebensnäheren Sondergebieten. Das Leben, wie wir es wirklich leben, ist nicht der abstrakte Gegensatz zu ebenso abstrakten unlebendigen Formungen, es ist ihre Vereinigung, das große Ganze, dem sie doch dienen, das sie umwandeln und gestalten. Aber freilich, weil Wissenschaft, Kunst, Technik, Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit ihre eigene Gesetzlichkeit haben und durchsetzen wollen, geraten sie untereinander und mit dem dumpfen, triebhaften Lebensgrund in Streit, sobald sie das Leben formen wollen. Das Selbstverständliche wird das schwerste

fertigung vor dem eigenen Gewissen, ferner die eigenen Ziele der Wahrheit und Wissenschaft drängen sich dem Verstande auf, während er nur spät und schwer dazu kommt, den Eigenwert der Kunst zu entdecken. Die Wertungen aber, denen die Kunst nun unterworfen wird, sind ihr fremd. Nicht mehr das Ganze, dem sie selbst angehört, in dessen Forderungen ihre eigene mitschwingt, normiert sie, sondern ein besonderes, ihr fremdes Gebot. Aus der ursprünglichen Pantonomie der Herrschaft des Lebensganzen über die Kunst wie über alle anderen Seiten des Lebens ist eine Heteronomie, eine Fremdherrschaft des Nutzens, des Kultus, der Sitte, der Sittlichkeit und der Wissenschaft über die Kunst geworden. Durch Sophismen, oft durch scheinbare Unterwerfung wahrt sie sich ein Stück Eigenrecht, bis es ihr gelingt, ihren Sonderwert vor dem Verstande zu verteidigen und zur Anerkennung zu bringen. Nun tritt sie offen auf mit der Forderung der Autonomie, der Herrschaft über sich selbst. Noch steht in politischen Urkunden nicht der Satz „die Kunst und ihre Vorführung ist frei" neben dem anderen „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei" — und er wird vielleicht auch nicht hineinkommen, da wir über solche unbestimmt allgemeine Rechtssätze heute skeptisch denken. Aber im allgemeinen Urteil setzt er sich langsam und gegen viele Widerstände durch. Indessen frei vom nährenden Boden des wirklichen Lebens verblaßt und verdünnt sich die Kunst. Sie strebt zurück in ein ungetrenntes Gesamtleben, sie sucht eine neue, eine bewußte Pantonomie, in der sie wie alle Lebensgebilde ihre Eigenart zugleich bewahren und aufgeben kann. Dabei verirrt sie sich leicht dazu, ihr Gesetz nun mit dem Gesetz des Ganzen zu verwechseln und dem Ganzen aufdrängen zu wollen.

Diese neue Pantonomie, ihr Verhältnis zur Autonomie der Kunst und zur Heteronomie anderer Werte auf dem Gebiete der Kunst — das ist das moderne Grundproblem aller Kunstpflege, alles Kunsturteils, aller Kunstpolitik. Der Wille zur Ganzheit, die Gegnerschaft gegen die Trennung der Gebiete hat im 18. Jahrhundert bei Rousseau und seinem Gefolge sich das Wort „Natur" zum Stichwort geprägt. Noch folgen viele begeistert diesem Rufe — aber die Mechanisierung der Natur

macht mißtrauisch gegen ihn, und so ist an seine Stelle der scheinbar etwas bestimmtere Ruf nach „Leben" getreten. Das strenge Gebot der Sittlichkeit, der starre Rechtssatz, die blassen Begriffe der Wissenschaft, die „schattenhaften" Gebilde der reinen Kunst — sie alle werden als leblos, als Vergewaltigungen des Lebens empfunden. Gegen sie lehnt sich das „Leben" auf. Aber wie der Romantiker in seinem Wissen um die lebendige Form erst ganz den Zusammenhang zwischen sich und seiner Umgebung zerreißt, so ist diese begriffsfeindliche Lebenssehnsucht in Gefahr, das Leben selbst in einen — Begriff zu verwandeln. Nicht so verhält sich das Leben, in dem wir immer stehen, zu den begrifflichen Scheidungen und den isolierten Wertgebieten, daß es sie wie ein Fremdes ausstieße, sondern so, daß es sie in sich hineinzieht, sie erweicht, schmeidigt, ihre Starrheit schmelzt, aber zugleich ihre Reinheit befleckt. Ein Haus mag als architektonisches Kunstwerk geplant und vollendet sein — in dem Augenblick, in dem seine Bewohner hineinziehen, wird es umgewandelt nach ihren wechselnden Bedürfnissen — und wenn sie es scheu und zaghaft nicht anzutasten wagten, so sorgte Wind und Wetter, Alge und Gras, Insekt und Nagetier dafür, daß es sich trotzdem einordnet in das Ganze, dem es sich stolz entheben wollte, bis es als Ruine wieder ein Stück Naturboden geworden ist. Indessen nicht einseitig wird das Haus von den Bewohnern geändert, vielmehr, wenn der rechte Hausherr einzieht, paßt sich auch sein Leben dem Hause an, das Haus wird ein Stück seines Lebens. Wer rechnen gelernt hat, wer die abstrakte Zahl begriffen hat, für den ist Rechnen und Zählen eine Lebensfunktion geworden — und was so von der allerabstraktesten Wissenschaft gilt, das gilt um so mehr von den lebensnäheren Sondergebieten. Das Leben, wie wir es wirklich leben, ist nicht der abstrakte Gegensatz zu ebenso abstrakten unlebendigen Formungen, es ist ihre Vereinigung, das große Ganze, dem sie doch dienen, das sie umwandeln und gestalten. Aber freilich, weil Wissenschaft, Kunst, Technik, Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit ihre eigene Gesetzlichkeit haben und durchsetzen wollen, geraten sie untereinander und mit dem dumpfen, triebhaften Lebensgrund in Streit, sobald sie das Leben formen wollen. Das Selbstverständliche wird das schwerste

Problem — das Leben, wie wir es wirklich leben, erscheint als unbefriedigtes Leben, als Streben nach echter Lebendigkeit. Die Lebenseinheit aber kann in doppelter Weise gedacht werden, entweder als Chaos, aus dem sich die Gebilde ordnen, oder als Kosmos, zu dem sie sich vereinigen. So wird in den Begriff des Lebens, des gegensatzlosen, der Gegensatz eingeführt; und das kann gar nicht anders sein, sobald wir es denken wollen. Es entstehen zwei Grenzbegriffe von Leben, einer von dem alles ausgeht, ein anderer, zu dem alles hinstrebt. Zwischen beiden liegt immer das Leben, wie wir es wirklich führen. Wir sind hineingestellt in eine Welt, zu der Kulturordnungen gehören; und alles, was wir erleben und fassen, ist schon durch diese Ordnungen bestimmt, ebenso wie unsere Erlebens- und Fassungsweise von der Ordnung beeinflußt ist. Wenn wir demgegenüber die Ursprünglichkeit des Kindes oder des kindlich gebliebenen Genies preisen, das alle Brillen überkommener Ordnung verschmäht und dadurch imstande ist, Neues zu erblicken, so werten wir damit nicht den Rückfall ins Chaos, sondern die fruchtbare Ursprünglichkeit, die dem Mutterboden des Chaos neue Elemente entnimmt, um sie organisch in Teile geordneten Lebens zu verwandeln. Nicht nur um zu wissen, müssen wir trennen, auch um zu bilden, zu bauen, Staaten zu errichten, die Triebe zu bändigen; und dieses Muß der Trennung ist so sicher im „Leben" selbst begründet, wie wir im Leben stehen. Es gehört zum Leben, daß es aus sich heraus für sich bestehende Gestalten absondert. Das ist mythisch gesprochen, weil so das Leben wie eine erzeugende Gottheit erscheint; und so notwendig wir in diese Ausdrucksweise zurückfallen, so tiefe Weisheit diese einem Goethe eigene Anschauungsweise enthält, zur Klarheit führt sie nicht. Klarheit fordert Scheidung der Gebiete, nur muß jede Scheidung immer gleichzeitig als Beziehung erfaßt werden. Jedes geschlossene, eigenen Prinzipien folgende Bereich, etwa das ideale Sein der Mathematik, die Konstruktionen der Naturwissenschaft, die abgeschiedene Gestalt des Kunstwerks, die strenge Welt des Rechtes besteht zunächst für sich und darf in diesem Fürsichbestehen fordern, nach ihrem inneren Gesetze beurteilt zu werden. Und doch besteht dieses alles auch wieder nicht für sich —

nicht etwa weil es gedacht werden muß, und also den Denkenden voraussetzt; denn diese überall gleiche inhaltleere Beziehung auf einen Denkenden ist nur der blasse Schemen lebendiger Vereinigung, der unschädlich oder unnützlich, wie man will, seine Funktion höchstens als warnendes Gespenst hat, das in dem verödeten Schlosse eines abstrakten Sondergebietes an das Fortleben des Abgeschiedenen erinnert. Nicht auf das bloße Gedachtwerden kommt es an, sondern darauf, daß auch das Isolierte, um vollständig gedacht zu werden, immer wieder in Beziehung auf das Leben gedacht werden muß. Das ideale Sein der Mathematik basiert auf notwendigen Denkpostulaten und auf den allumfassenden Anschauungsformen Raum und Zeit, die Konstruktion der Naturwissenschaft will Vorfindbares nachkonstruieren, das Recht will das Leben regeln. Nur in besonderter Ausbildung gelangt alles zu seiner Vollendung, und das vollendete Besonderte ist unlebendig, aber das Leben selbst braucht dieses Unlebendige; denn es ist als kulturelles Leben nur organisierbar durch das Nichtlebende, sonst bleibt es amorph.

Die bewußte Pantonomie, die neue Einheit der gesonderten Kulturgebiete in einem sie alle überschattenden, regelnden, gegliederten Leben, ist also nicht vorhanden als selbstverständlicher Zustand, sondern nur entweder als Ideal, als Ziel des Strebens, oder als Annäherung, als mehr oder minder gelungene „Synthese des Unmöglichen". Keine der prinzipiell ihr vorangehenden Stufen hat neben ihr völlig Existenz und Existenzrecht eingebüßt. Die ursprüngliche Pantonomie beherrscht noch einzelne, abseits lebende Volksschichten, sie erzeugt sich neu in jedem Kinde. Unsere Liebe zur Kindheit ist, wie schon Schiller ausgesprochen hat, „sentimentalisch", d. h. sie entspringt der Sehnsucht nach einer verlorenen, ursprünglichen Einheit. Das echte sentimentalische Pathos schlägt bekanntlich leicht in falsche Sentimentalität um, vor der sich dann selbst ein so extrem sentimentalischer Verehrer des Kindlichen wie Peter Altenberg ekeln muß. Gewiß, es ist grotesk, wenn das Jahrhundert härtester, einseitigster Männischkeit (die die Frauen zur Vermannung zwingt, um sich menschlich zu erhalten), das Zeitalter des Kapitalismus, der Technik, des

Spezialistentums, der Zeitausnutzung als Jahrhundert des Kindes bezeichnet wird — aber je mehr die Einheit selbst des kindlichen Lebens bedroht ist, um so wichtiger wird sie in der Tat als Gegenbild und Zuflucht für unsere Kultur. Das Zurücktauchen des Dichters in die Kindheit ist daher ein Kennzeichen der neueren Zeit. In der Kindlichkeit der geschilderten Kinder, in der Echtheit und Intimität des Kindlichen beobachtet man über Goethe hinaus große Fortschritte bei späteren Dichtern, die untereinander so verschieden sind, wie Ch. Dickens, G. Keller und Dostojewski (Knabenszenen in „Brüder Karamasow"). Töricht ist nur der Gedanke, die Kunst könne von der sogenannten Kunstübung des Kindes lernen, d. h. von ihren Ausdrucksversuchen in Techniken, die ihnen im Grunde fremd sind und durch stammelnde Nachahmung von ihnen angeeignet werden. Hier zeigt sich in deutlicher Vergrößerung die Vergeblichkeit der Hoffnung, daß „Volkskünstler", d. h. Künstler, die der bewußten Bildung fernstehen, die Kunst erneuern könnten. Immer wieder enttäuschen die neuentdeckten Dichter aus der Werkstatt und vom Pfluge: sie ahmen meist ganz naiv Vorbilder nach, die aus der höheren Schicht stammen, im bessern Fall etwa das Pathos Schillers, im schlimmeren die „Poeten" eines Unterhaltungsblattes. Nur wo ein aus ursprünglichem, schlichtem Volkstum stammender Dichter durch die Kämpfe der modernen Bildung hindurchgegangen ist, kann er dann die Eigenwerte seiner Herkunft in sein Werk aufnehmen, die ursprüngliche Pantonomie als Quelle für Stoffe und Ausdrucksmittel benutzen, sie zugleich — sei es auch nur im Bilde des Kunstwerks — zum Vorbild der bewußten gestalten. Dies gelingt Keller, während ein so starker und echter Dichter wie Anzengruber infolge der unverschuldeten Halbheit seines Wissens und Verstehens fast immer unter die stärksten Gestaltungen entlehnte und falsche Züge mengt. Die rationalistische Tendenz Anzengrubers ist ein Beispiel für das natürliche und berechtigte Herausstreben des erwachenden Geistes aus der Unfreiheit der alten Pantonomie, die nun, ihm gegenüber, zur Heteronomie wird. Die zurückweichenden Reste der alten Einheit im Volke, ihre ewige Erneuerung im Kinde sind also Naturgrund für den Gehalt der reinen Kunst, Sinnbilder des

Höchsten, Zuflucht des zerspaltenen Geistes — aber aus ihnen kann niemals unvermittelt die schwer erreichbare bewußte Pantonomie entspringen.

Die Heteronomie, der Anspruch außerästhetischer Werte, über die Kunst zu herrschen, wird als Fremdherrschaft um so fühlbarer, je fremder der Künstler den Werten gegenübersteht, die er ausdrücken soll. Aber sie macht sich sachlich auch da geltend, wo er aus innerer Überzeugung für „Tendenzen" wirkt, die eben als „Tendenzen" neben seinem Kunstwillen bleiben. Man soll diese Fremdheit, Äußerlichkeit von Tendenz und Kunstform gegeneinander nicht mit Unwahrhaftigkeit verwechseln. Wer dürfte wagen, an der Überzeugungstreue eines Freiligrath zu zweifeln! Auch für innere Krankheit, für Zerrissenheit darf man diesen Mangel an Einheit nicht halten. Im Gegenteil: wenn einmal Kunst und Politik, Kunst und Religion sich getrennt haben, bleibt am ehesten gesund, wer sie auch innerlich verschiedenen „Provinzen" zuweist und nur sekundär verbindet. Für den Zustand der Zerrissenheit findet der Zerrissene den echteren Ausdruck: Heines Zeitpoesie ist nicht nur den Gedichten seiner Parteigenossen und Gegner, sie ist auch Heines eigener Natur- und Liebeslyrik weit überlegen. Der Wille des Künstlers also genügt nicht, um Tendenz in Kunst zu verwandeln — das allein beweist schon, wie aussichtslos die wohlgemeinten Versuche sind, „gut gesinnte" Kunst zu erzeugen, gleichviel von welcher Partei sie ausgehen. Das Recht der Heteronomie liegt nie in der Produktion, sondern nur in der Wahl. Denn wo man nicht sicher ist, daß die Wirkungen des Kunstwerks in die geschlossenen Grenzen des ästhetischen Eindruckes gebannt bleiben, da hat man nicht nur das Recht, nein die Pflicht, zu prüfen, ob die weiteren Wirkungen den anderen Werten, den sittlichen vor allem, förderlich oder abträglich sind. Welche Kunstwerke zu genießen einer sich selbst erlauben darf, welche man einem Jüngeren, für den man verantwortlich ist, nahebringen oder fernhalten soll, welche im eigenen Volke ohne Nachteil für das Wohl des Ganzen und die Reinheit der einzelnen verbreitet werden dürfen, das sind Fragen „kunstpolitischer" Art, die sicher nicht rein ästhetisch entschieden werden können. Hier liegt Stoff vor zu

ernsten Konflikten, die tragisch werden können, wenn ein Tolstoi sich selbst in erster Linie als sittlich-religiöser Mensch und Volkserzieher fühlt. Wer den Eigenwert der Künste Kindern nahe bringen will, muß sich hüten, ihnen Unkunst als Kunst vorzutäuschen; aber er ist frei darin, welche Kunstwerke er ihnen vermittelt, und soll sich bei der Auswahl — außer von der Rücksicht auf das Interesse und Verständnis des Kindes — vor allem auch davon leiten lassen, ob die außerästhetischen Wirkungen des Inhaltes, des Rhythmus, der Stimmung usw. die Entwicklung des Charakters, Verstandes, auch der Gebärde und Gesundheit günstig oder ungünstig beeinflussen. Auch wo eine fremde Kultur durch ihre Kunst Einfluß auf unser Volksleben sucht, haben wir Recht und Pflicht, nach diesen Nebenwirkungen zu fragen. Vielleicht ist die sittliche Verwirrung, die das Pariser Vorbild anrichtet, doch ein zu hoher Preis, selbst für einen Dichter vom Range Maupassants. Unbedingt aber hat heteronome Verwerfung recht, wo das Eigenrecht des Kunstwerks zur Maske wird für die Forderung des Eigenrechts jedes Triebes im Leben. Wenn einige Literaten die pedantisch-langweilige Immoralitätspredigt in Wedekinds späteren Dramen, die doch durch den Reiz des Stoffes und die Leidenschaft des barocken Predigers manche Menschen anzuziehen scheint, uns als Kunst aufreden wollen, so gilt es, sie energisch zu bekämpfen. Nur soll man überlegen, welche Mittel die geeignetsten sind, ihre Wirkung zu hindern. Vermutlich ist die Polizei das untauglichste, rücksichtsloser Hohn das beste Mittel. Verantwortungsvoll dagegen ist die heteronomische Auswahl, wo es sich um wirkliche Kunstwerke handelt — denn hier wird in jedem Falle Wertvolles verworfen. Wo es möglich ist, soll man daher lieber die schädliche Nebenwirkung durch geeignete Erziehung und Vorbereitung bekämpfen und die Seelen für die autonomische Wertung vorbereiten.

Die Heraushebung des ästhetischen Eigenwerts und seiner Merkmale ist ein großer Fortschritt der Erkenntnis, sie bedeutet aber noch weit mehr. In seine Abgeschlossenheit zieht sich das Kunstwerk zurück, um sich gegen die Angriffe moralischer und logischer Herkunft zu sichern, die mit der bewußten Zer-

spaltung des Lebens immer gefährlicher werden. Selbst wenn Dichter wie Ibsen oder Hauptmann durch die von ihnen miterlebten Probleme der Zeit zu ihren Werken angeregt werden, erschrecken sie dann davor, daß das Gebilde ihrer Phantasie in den Kampf der Parteien hineingezogen wird. In dem Für und Wider des Streites um eine „These" wird gerade die künstlerische Eigenart des Werkes vergewaltigt — die Dichter wehren sich gegen diese Mißhandlung. Sie wollten, so entgegnen sie, nichts Allgemeines lehren, nur einen Einzelfall gestalten; sie fordern, als Künstler, nicht als Prediger oder Theoretiker beurteilt zu werden. Unbedingt im Rechte sind sie mit diesem Anspruch gegenüber der Kunstkritik. Es ist ja das auffallendste Zeichen für die Loslösung der Kunst vom Leben, daß sich ein eigner Stand von Kritikern gebildet hat. Das Recht dieser Sonderung (deren Gefahren ja allgemein sichtbar sind), kann nur darin bestehen, daß der Kritiker sich einstellt auf rein künstlerische Bewertung, daß er Empfänglichkeit und Urteil in dieser Richtung ausbildet. Der Kritiker muß vor allem absehen können von seiner persönlichen Stellung zum Inhalte des Kunstwerkes. Seine Frage ist, ob der Inhalt — welcher Art er auch sei — künstlerisch gestaltet ist. Aus dieser Einstellung hat sich nun aber die Theorie entwickelt, der Inhalt sei für den Wert des Kunstwerkes völlig gleichgültig, es komme nur auf die „Form", die „Behandlung", die „Mache" an. Es wird so der Eigenwert von dem Kunstwerke als Ganzem auf eine abtrennbare Seite oder Eigenschaft des Werkes übertragen. Der Ausdruck „Form" ist aber mehrdeutig. Er kann alles das zusammenfassen, was das Kunstwerk unterscheidet von den auch außerkünstlerisch vorhandenen Materialien und Inhalten. Dann ist Stoff der Marmorblock, Inhalt das Modell in der und der Stellung, Form in diesem weitesten Sinne die ganze Gestalt, wie der Künstler sie schafft. Oder man meint mit Inhalt auch den ins Kunstwerk aufgenommenen Gegenstand, sofern er Ähnlichkeit mit außerkünstlerisch Vorhandenem hat — dann ist der dargestellte Körper „Inhalt", die „Form" beschränkt sich auf seine geschlossene, faßliche, harmonische Darstellung. Dieser engere Formbegriff neigt dazu, in Regeln gefaßt zu werden und zu erstarren. Endlich spricht man von „innerer

Form" und meint damit die Art, wie die Form im engeren Sinne mit dem ins Kunstwerk aufgenommenen Inhalt, dem „Gehalt" zu einer Einheit verschmilzt. Diese „innere" Form ist weder loslösbar noch lehrbar, weil sie die Einheit des Kunstwerkes selbst ist. Ganz und gar falsch ist nun die Behauptung, daß der Wert eines Kunstwerkes auf einer abtrennbaren äußeren Form beruhe. Sobald man aber die innere Form oder auch die Form im weitesten Sinne meint, ist dabei ein Gehalt mitgesetzt, die ganze Trennung von Gehalt und Form sinkt zu etwas Vorläufigem herab — und was ausgeschlossen wird, ist nur die Rücksicht auf die Bedeutung des Inhalts außerhalb des Kunstwerks (abgesehen von seiner Stellung als Gehalt). Dasein, Tiefe, Echtheit des Gehaltes sind durchaus künstlerische Wertmaßstäbe — nicht aber z. B. die Richtigkeit von Urteilen, die in einem Dichtwerk vorkommen, die geschichtliche Treue eines gemalten Kostüms usf.

Weil so der Gehalt, obgleich dem außerkünstlerischen Erleben entstammend, in den Eigenwert des autonomen Kunstwerks eingeht, kann gerade die Autonomie der Kunst zu einer Art von lebendiger Form für den befreiten, Erfüllung suchenden Menschen werden. Die Abtrennung des Kunstwerkes vom Leben ermöglicht ihm gegenüber volle Hingabe ohne Verlust der eigenen Freiheit. Ich lebe im Kunstwerk — aber nur als Beschauender und während ich es genieße; ich vermag mir in Form des Kunstwerkes jeden Gehalt anzueignen, ohne mich an ihn zu verlieren. Wenn es mir wirklich gelungen ist, die rein ästhetische Haltung zu bewahren, so bleibt von jener Versenkung nichts Materielles zurück — nur eine allgemeine Erweiterung meines Erlebens, meiner Erlebensfähigkeit. In ganz unvergleichlicher Weise verschafft sich so der befreite Geist eine Erfüllung, die er nicht aus sich selbst zu schöpfen vermag; dabei aber bewährt er seine höchste Freiheit, indem er fähig ist, Kunstwerke aller Arten, aller Zeiten, aller Völker zu genießen. Eine freischwebende Teilnahme wird möglich, die keine Grenzen innerhalb der Menschheit mehr anerkennt. Nicht mehr täuscht man sich eine absolute Geltung, eine Klassizität bestimmter Stile oder Zeiten vor, vielmehr in jedem Stile, in jedem Volke sucht man die Gestaltung seiner Eigenart auf.

Aber wenn so das innere Mitleben bereichert wird, wächst nicht gleichzeitig die Ratlosigkeit in der äußeren Gestaltung des eigenen Lebens? Und sollte nicht Hegel Recht haben, daß eine Innerlichkeit, die sich nicht zu äußern vermag, Verdacht erweckt gegen ihre eigene zureichende Kraft? Gefährlich ist die Kenntnis vieler Stile und Welten; es gehört Festigkeit des eigenen Sinnes dazu, sich selbst ganz zurückzubringen aus dem Verkehre mit den Werken aller Art. Bei den Virtuosen der Einfühlung geht leicht der Sinn für das verloren, was dem eigenen Leben zugehört, die Flacheren begnügen sich mit einem wechselnden flüchtigen Wohlgefallen an der Mannigfaltigkeit des Gestalteten und verlieren jeden tieferen Anteil an Kunst und Form. Wenn sich die Fülle des Anzueignenden so vermehrt, dann muß gleichzeitig das aneignende Zentrum stark und sicher werden — sonst zerfällt die Einheit des Lebens. Es gilt zu unterscheiden zwischen dem, was in unser Leben selbst eingehen darf, und dem Vielen, was nur bestimmt sein kann, als gesonderte Gestalt von dem Empfänglichen angeschaut zu werden. Werken der reinen Kunst gegenüber wird dieser Wille zu einer neuen bewußten Pantonomie immer zu fragen haben, welches ihr Verhältnis zu unserem Gesamtleben ist. Aus der ungeheuren Masse des Gestalteten werden sich so zwei Gruppen herausheben: die Werke, in denen ein Stück unseres Lebens, unserer Kämpfe, Freuden und Leiden seine Form gefunden hat, und die, in denen sich die geschichtlichen Vorstufen unseres eigenen Lebens verkörpert finden. Der Kunst unserer Zeit stehen wir anders gegenüber als der vergangener Perioden; wir versetzen uns leichter ganz in unsere Dichtungen hinein, wir sehen die Umwelt mit den Augen unserer Maler, unser ist der Rhythmus dieser Kunst. Oder unser erstes Gefühl ist: dies soll unsere Art sein und ist es nicht — vor das ästhetische Urteil schiebt sich ein Gefühl lebendiger Zu- oder Abneigung. In vielen Fällen werden wir zugleich angezogen und abgestoßen, wir kämpfen mit dem Kunstwerk oder um das Kunstwerk. Gleichviel ob mehr unsere Wirklichkeit oder unser Sehnen Gestalt sucht — in jedem Falle ist unser Anteil mitlebend, parteiisch, leidenschaftlich. So hat Ibsen auf eine Jugend gewirkt, die nun schon vergangen ist, so die impressionistische Malerei. Ein Geschlecht,

das nichts Ähnliches erlebt, wird die Leidenschaft in aller großen Kunst, die Pantonomie des Lebens, die ins Kunstwerk hineinwirkt, nie verstehen. Aber alles Leben in der Kultur baut fort auf dem ererbten Besitz. Gerade weil der befreite Geist keine überkommene Einrichtung prüfungslos übernehmen darf, wird ihm die geschlossene Überlieferung des Kunstwerkes, das nichts jenseits seiner selbst erreichen will, doppelt wertvoll. Nicht so jäh und leidenschaftlich wie an den Zeitgenossen pflegt der Anteil an den Vorfahren zu sein — aber inniger, dauernder, versenkter, fragloser. Ihre Verbindung mit dem Leben ist geschichtlich geworden, ihre unmittelbare Wirkung haben sie geübt, ihr Lebensgehalt ist gerettet in die reine Welt der Gestalten. Wenn der Kampf um die Kunst bei den Mitlebenden erst die Leidenschaft aller großen Meister verständlich macht, so gibt umgekehrt nur der Blick auf das losgelöst dastehende Werk der großen Ahnen den reinen Maßstab, den rechten Abstand auch für die Beurteilung der Gegenwart. Zudem verkörpern sie das, was wir an Lebensgehalt uns aneignen sollen, um in Verbindung zu bleiben mit der Vergangenheit, um Erworbenes neu zu beleben, während die gegenwärtigen Künstler danach ringen, die neuen Kämpfe und Siege der Menschheit in erlebbare Form zu gießen. Es ist also ein pantonomisch gefordertes Bestreben, sich die Werke der Kultur-Ahnen immer neu zu gewinnen. Wir dürfen die Griechen nie verlieren — aber es war eine Eroberung, als uns das Nibelungenlied wieder geschenkt wurde.

So gewiß das reine Kunstwerk herausgerückt ist aus dem Zusammenhange der Zeit und Wirklichkeit, ebenso gewiß gehört die Stunde, die es schuf, und die, in der ein Mensch es in sich aufnimmt, der Zeit und Wirklichkeit an. Und da hier eine geformte Gestalt hervorgebracht oder nacherlebt wird, so kann die Form des reinen Kunstwerks zugleich Form des Lebens werden. Aber immer in einer eingeschränkten Art — denn die Herausgehobenheit des Kunstwerks grenzt doch den Gehalt des Augenblicks, in dem man sich ihm hingibt, von den vorangehenden und folgenden Erlebnissen ab. Es mag so ein Doppelleben entstehen, wobei das künstlerisch geformte meist wirkungsarm, als „Schein“ und „Phantasie“

neben der „Wirklichkeit" liegen bleibt, in einzelnen Fällen aber selbst zum „wahren Leben" werden und der „Wirklichkeit" nur eine flüchtige und gerade zur Fristung der Existenz ausreichende Aufmerksamkeit zurücklassen wird. Hier die nüchtern-praktische fürs „Höhere" schwärmende Bourgeoise (Frau Jenny Treibel), dort die ungeschickten, dürftigen Lehrer oder kleinen Beamten, die in einer Dachstube ihren Dichtern leben, Gestalten, kennzeichnend für eine vergangene Periode deutscher Geistesgeschichte. In beiden Fällen bleiben die tägliche Umgebung, die praktische Tätigkeit, die sozialen Beziehungen ungestaltet. Die Gestalt, ob unecht und gehaltlos wie im ersten oder echt und gefühlt wie im zweiten Falle, bleibt einem getrennten Gebiete vorbehalten. Aber das Leben selbst in allen seinen Teilen fordert Gestaltung, will sichtbar und bewußt erlebbar werden.

Das Leben verrinnt in der Zeit; alle Zwecktätigkeit ist gerichtet auf die Zukunft und entleert die Gegenwart. Je abstrakter ein Zweck wird, um so schwerer vermag er in Form einer vorweggenommenen Erfüllung die Gegenwart zu beleben — selbst die Phantasie des Geldmenschen bleibt neben seiner Arbeit, ihr äußerlich. Nur eine andere Art der Zersetzung ist es, wenn jeder Augenblick als Augenblick ausgekostet werden soll. Einheitlos gleitet das leere Dasein des ewigen Vergnügungsreisenden dahin, die Jagd nach neuen Sensationen offenbart, daß der Genuß des Augenblickes Lüge ist; denn sobald jemand genießend oder tätig sich hingibt, vergleicht er nicht, fragt nicht, ob neu ist, was er erlebt. Alle Lebensgestaltung muß also zugleich die Augenblicke verbinden und ihnen in dieser Verbindung Eigenrecht und Gestalt geben. Die Augenblicke werden aber verbunden durch einen gleichbleibenden Hintergrund, auf dem sie sich aufbauen, in dem der Geist das Dauernde immer wieder zu finden gewiß ist, sie erhalten ihr Eigenrecht dadurch, daß die Abschnitte der verfließenden Zeit selbst als Teile eines organischen Ganzen gestaltet werden.

Es ist nun gewiß zunächst Sache jedes Einzelnen, diese Gestalt seinem Leben zu geben — mindestens, sobald er zum Bewußtsein seiner Freiheit erwacht ist. Und in der Tat gibt

es wenige Lagen, die dies ganz unmöglich machen. Überall findet der empfängliche Mensch Wertvolles oder doch Formbares, das er sich aneignen kann, überall vermag er sein eigenes Sein irgendwie auszudrücken. Sobald der Wille da ist, jeden Teil des Lebens nicht dem bloßen Nutzen, dem leeren Phantom der Zukunft zu opfern, ihn auch nicht als folgenlosen Augenblick genießend zu vergeuden sondern einem Lebensganzen einzufügen, wird auch irgendeine Lebensgestaltung möglich werden. Aber ganz entrinnt man mit dieser persönlichen Haltung dem Einfluß des Äußeren nicht. Bietet dieses lauter Ungestalt, so kann sich der Einzelne nur noch durch Abschließung helfen — Abschließung aber bedeutet immer zugleich Verarmung an Lebensbeziehungen. Die einzelne Persönlichkeit ist nur künstlich isoliert — sie ist in Wahrheit eingebettet in ein soziales Ganzes, ihr Leben kann also nur fragmentarisch Gestalt gewinnen, wenn die sozialen Beziehungen und die gemeinsamen Lebensinhalte nicht eine gemeinsam zugängliche Form erhalten. Das gilt auch von solchen, die größten Reichtum erworbener Inhalte mit stärkstem Gestaltungswillen vereinen, wieviel mehr für die einseitigen Arbeitsmenschen oder für die Unbestimmten und Schwachen. Darum muß der Wille zur Lebensgestaltung immer über das einzelne Leben hinaus auf das soziale Ganze gehen. Den Hintergrund des gemeinsamen Lebens geben die Orte, die Gebäude, in und neben denen es verläuft: Architektur ist immer zugleich Lebensgestaltung, aber es ist ein Zeichen mangelnden Sinnes für Lebenseinheit, wenn man ihr deshalb den Charakter als Kunst abspricht. Der tägliche Verkehr gewinnt Gestalt in Sitte und Sprache, die höchsten, entscheidenden oder krönenden Erlebnisse in Kult und Fest. Der Architektur schließt sich an die Eingliederung des menschlichen Lebens in die Natur: Gartenbau, Landschaftsgestaltung. Den Übergang von der Baukunst zur Gestaltung des alltäglichen Lebens machen die Formen der Gebrauchsgegenstände, den Übergang vom Alltag zum Fest die gehobene Geselligkeit mit ihren besonderen Sitten.

In der Zeit des befreiten, Erfüllung suchenden Geistes wird auch die Lebensgestaltung ein Ziel des bewußten Willens. Dieser bemächtigt sich der natürlichen Triebe und Anfänge,

ohne die er nicht zu wirken vermag und zugleich der besonderen Kräfte und Formen, die in der reinen Kunst teils als Erzeugnisse früherer Lebensgestaltung aufbewahrt, teils neu erzeugt worden sind. Die Aufgabe der Lebensgestaltung bietet also drei verschiedene Ansatzpunkte der Lösung, die gesondert zu betrachten sind: den verständigen Willen, die triebhafte Entwicklung, die reine Kunst.

Der Verstand zerstört kritisch die lebendigen Formen und setzt technische Mechanismen an ihre Stelle. Aber er erkennt dann auch die Notwendigkeit der Gestaltung, muß sie als Zweck anerkennen und fordern. Das Denken schafft nicht, bringt nicht einmal außerlogische Ziele hervor, aber es lehrt den Willen, die eigenen Ziele erkennen und sie nun nicht mehr bewußtlos und gleichsam verstohlen, sondern offen und mit heller Einsicht verfolgen. In der Tat ist die Gestaltung des Lebens bewußtes Ziel geworden. Man beginnt, sich der Ungestalt zu schämen, ja — in einer Zeit des Nutzens und der Rechnung ein wichtiges Zeichen — man fängt an, der Gestalt zuliebe auf Vorteile zu verzichten, die sich in Geld ausdrücken lassen. Der Unterstützung würdig ist, was dahin wirkt, das Bewußtsein dieses Zieles überall zu wecken. Da in unserer demokratischen Zeit nichts gegen den Willen der Mehrheit dauernd gedeihen kann, so muß selbst ein egoistischer Gestaltungswille einzelner Menschen oder Stände sich auszubreiten streben, um sein Ziel zu erreichen. Es ist also Hoffnung vorhanden, daß das Bewußtsein von dem Werte der Gestalt in immer mehr Menschen erwacht, und daß dadurch der Gestaltungswille wieder gemeinsamer Wille wird. Gegen die rücksichtslose Profitwut und die stumpfe Gedankenlosigkeit bedarf es starker Mittel, lauter Weckrufe — wir sollen uns hüten, die Wecker des Willens nach den strengsten Maßstäben ästhetischen Feingefühls zu richten. Wo am leichtesten zu verderben ist, am schwersten Fehler zu verbessern, bei der Behandlung der Landschaft, beim Städtebau muß die Arbeit vor allem einsetzen. Nur darf der Verstand auch als Leiter des Willens nicht auf sein Eigenrecht des Prüfens verzichten, das sich hier vor allem gegen eine von ihm selbst geförderte Tendenz richten muß. Wenn nämlich ein Ziel allgemein anerkannt ist, wird leicht

angenommen, daß es auch durch allgemeine, in jedem Falle gleiche Mittel erreicht werden kann. Abweichung von der Symmetrie wirkt lebendig und malerisch — also vermeiden wir, so sehr wir können, symmetrische Anordnungen, dann werden unsere Bauten den Charakter des Gemachten verlieren. So hat man den Reiz des Gewordenen, des ans Leben, an den besonderen Ort Angepaßten durch ein Rezept aufprägen wollen — und nur eine unwahre Mache anstelle einer ehrlich-nüchternen gesetzt. Die Forderung der Gestaltung ist allgemein, gewisse Regeln (besonders negativen, einschränkenden Inhalts) für die Art der Gestaltung lassen sich wohl auch allgemein formulieren — aber jede einzelne Gestaltung ist eine neue, nur aus ihren Bedingungen heraus lösbare Aufgabe. Der allgemeine Wille zur Gestaltung muß also auf den einzelnen vorliegenden Fall eingestellt werden. Dazu ist jedesmal eine doppelte Besinnung nötig: auf die Wirkung der anzuwendenden Mittel und auf die Eigenart des Lebens, dem hier Hintergrund, Sprache oder Höhepunkt verliehen werden soll. Bei räumlicher Gestaltung fragt es sich stets: wie wird das an dieser Stelle wirken — aber eine Stelle in einer Stadt oder Landschaft ist nicht nur durch ihre Umgebung bestimmt, sondern zugleich durch ihre Rolle im Leben der Einwohner. Mühsam verlernen wir die schematischen Formeln einer noch nicht ganz vergangenen Periode, werden uns darüber klar, daß es nicht „Straßen überhaupt" geben soll, sondern Verkehrsstraßen und Wohnstraßen, ja daß auch diese Begriffe noch viel zu allgemein sind, ihren Wert im Grunde nur darin haben, auf die Besonderung der Bedürfnisse aufmerksam zu machen.

Soll die ganze Eigenart unseres Lebens Gestalt gewinnen, so werden alle einzelnen Gestaltungen, mögen sie noch so verschieden, noch so sehr aus den besonderen Bedingungen des Einzelfalles heraus entstanden sein, einen einheitlichen Charakter erhalten gegenüber den Formen anderer Kulturperioden. Der bewußte Wille zu dieser Einheit, zum Stil, ist also für die Gegenwart kennzeichnend. Aber dann muß auch gefragt werden, woher den Prinzipien des Stils die eigentümlich bindende Notwendigkeit trotz ihres Wechsels in der Geschichte kommt. Diese Hauptfrage des Verstandes gegenüber dem Gestaltungs-

willen betrifft in gleicher Weise reine Kunst, angewandte Kunst und Lebensgestaltung, muß also in diesem weiten Umfange gestellt und beantwortet werden. Der befreite Geist muß überall zwei Arten von Notwendigkeiten anerkennen: allgemein-sachlich begründete und geschichtlich begründete. Mit dieser Einteilung kreuzt sich eine andere: die Notwendigkeit kann entweder aus der Gestaltung als solcher hervorgehen, aus dem, was der reinen Kunst und der Lebensgestaltung gemeinsam ist, also aus künstlerischen Gesetzen, oder sie kann aus außerkünstlerischen Beziehungen und Bedingungen entspringen. Eine rein künstlerische und sachlich-allgemeine Forderung ist z. B. die der Einheit. Stilisierte Kunstwerke, d. h. solche, in denen die Stilgesetze stark hervortreten, betonen stets die vereinheitlichenden Elemente, bevorzugen etwa den durchgehenden Rhythmus eines Verses gegenüber der Prosa oder den freien Rhythmen. Ein sachliches Stilgesetz rein künstlerischer Art, wie das der Einheit, besondert sich nun nach den einzelnen Künsten. Die Mittel der Einheit sind andere in den Künsten der Sukzession (Poesie und Musik) als in denen der Gleichzeitigkeit, den Raumkünsten, andere in den darstellenden als in den frei gestaltenden Künsten usw. In allen Raumkünsten sind sie abhängig von den Eigentümlichkeiten unserer Raumauffassung; ein Platz z. B., der als geschlossene Raumeinheit wirken soll, muß sich überschauen lassen, die Begrenzungslinien und die Einteilungslinien der Flächen müssen so gewählt sein, daß sie Lage und Bedeutung dieser Flächen deutlich hervortreten lassen usw. Eine einflußreiche künstlerische Schule, die von Hans v. Marées ausgeht, in Adolf Hildebrand ihren Meister ehrt, in Conrad Fiedler ihren reifsten Denker, hat diese Gedanken im einzelnen ausgebildet.

Es ist ein Wortstreit, ob schon in der Eigenart der besonderen Kunst sich eine außerkünstlerische Gesetzmäßigkeit, etwa die unserer Raumauffassung, zeigt, oder ob die Herausarbeitung der Gesetze anschaulicher Räumlichkeit gerade das Wesen der Raumkunst ausmacht; jedenfalls tritt etwas Neues hinzu, wenn die Notwendigkeiten des Materials und der Technik berücksichtigt werden. Die Besinnung auf sie hat an die Not der stilsuchenden Gegenwart angeknüpft. Wenn man die Er-

zeugnisse unserer Industrie mit denen des alten Handwerks vergleicht, so fällt auf, daß unsere Technik durch ihre unbegrenzte Herrschaft über das Material zugleich rohe Willkür an Stelle eines festen in sich notwendigen Stiles gesetzt hat. Der Holzschnitt z. B. verlor seinen kräftig einfachen Stil, als er mit Hilfe verfeinerter Instrumente und Druckmethoden alle Halbtöne und Einzelheiten eines naturalistischen Bildes wiedergeben wollte. Stilwidrig wirken moderne Mosaiken und Glasgemälde, die mit raffinierter Technik die Illusion eines ausgeführten Bildes erstreben neben den monumentalen einfachen Gestalten und den wenigen starken wohlverteilten Farben byzantinischer Mosaiken oder frühgotischer Kirchenfenster. Eine Technik, die scheinbar alles aus allem machen kann, hat uns bis zu den Greueln jener Bronzen aus Zinkguß oder jener Linoleumdecken geführt, die mit den Mustern persischer Teppiche bedruckt sind. Erschreckt durch diese Verwilderung des Geschmackes sah Gottfried Semper in den die Gestaltung bindenden Grenzen von Material und Technik die eigentlichen Stilschöpfer und entdeckte so eine Gruppe sachlich aber außerkünstlerisch begründeter Stilgesetze, die er nun freilich überschätzte. Sie meint man, wenn man von einem Stil der Bronze oder des Marmors, des Ölgemäldes oder der Radierung redet. Entsprechend hat in den redenden Künsten jede Sprache ihren eigentümlichen Kunststil, der von den außerkünstlerischen Gesetzen der Flexion, Wortstellung, Betonung usw. abhängt, die diese Sprache auszeichnen.

Die geschichtlichen Stile zeigen schon durch ihre Verschiedenheit, daß sie mit dem sachlich begründeten Stil sich nicht decken, und doch werden sie nicht nur von den Zeitgenossen sondern auch von uns Nachlebenden als innerlich notwendige Einheiten empfunden, während ihre Nachahmung in einer anderen Zeit immer etwas Willkürliches hat. Schon das beweist die Unmöglichkeit, die geschichtlichen Stile aus dem Wechsel von Material und Technik allein abzuleiten, obwohl hier und da ein bevorzugtes Material oder eine neu entdeckte Technik einen bestimmten geschichtlichen Stil geändert hat; denn Material und Technik können wir fast immer genau nachahmen. Unter den geschichtlichen Notwendigkeiten ist vielmehr überall die

Kontinuität der Entwicklung zu verstehen, in die der Einzelne hineingestellt ist. Auch hier läßt sich bis zu einem gewissen Grade die rein künstlerische Entwicklung isolieren. Daß die großen Gesetze der Gestaltung in den Raumkünsten von den Griechen besonders rein ausgebildet wurden, daß die Griechen die Lehrer dieser Künste geworden sind, hat zugleich einer Reihe griechischer Eigentümlichkeiten, die diesen Gesetzen gegenüber zufällig erscheinen, wie etwa ihren drei Säulenordnungen, immer wieder normative Kraft verliehen. Der Genius eines bahnbrechenden Künstlers entdeckt nicht nur die sachlichen Gesetze seiner Kunstform sondern gibt zugleich dem besonderen Mittel, mit dem er sie durchsetzt, normative Kraft. Das ließe sich an den für die einzelnen Dichtungsarten angenommenen Versmaßen und Sprachformen leicht im einzelnen belegen. Aber schon in solchen Fällen zeigt sich das Ungenügende einer isolierten kunstgeschichtlichen Betrachtung. Nicht allein die künstlerische Größe der Griechen hat ihren Stilen jene ungemeine Wirkung gegeben, sondern hinzu trat die Bedeutung, die dieses Volk auch auf anderen Kulturgebieten, der Philosophie, der Mathematik, als Lehrer der europäischen Menschheit gewann, hinzu trat, daß die griechischen Städte das Urbild geschlossener Kultur und Gegenstand des Heimwehs geistiger Menschen auch in allen folgenden Geschlechtern wurden. Noch deutlicher wird die Notwendigkeit der kulturgeschichtlichen Betrachtung bei den dem außerkünstlerischen Leben dienstbaren Künsten, etwa der Architektur. Gewiß viele Eigentümlichkeiten des gotischen Stils lassen sich aus den technischen Anforderungen einer hohen Überwölbung beliebig geformter Rechtecke und hoher Türme ableiten, aber diese Anforderungen selbst entspringen nicht technischer Notwendigkeit oder praktischem Nutzen, sondern dem Ausdrucksbedürfnis des hohen Mittelalters, dem Wunsche, in einer gewaltigen Anstrengung nach oben dem mannigfaltigen, selbstbewußten Sonderleben der Stadt zugleich stolze Einheit und Unterordnung unter die überirdischen Ideale der Kirche zu geben.

Aus der Besinnung auf die Stilgesetze und ihren Ursprung folgt vieles für unser Verhältnis zu den geschichtlichen Stilen. Keine der Grundlagen des gotischen Stiles besteht mehr; uns

fehlt die Handwerksfreude an zierlicher Arbeit, unsere Häuser sammeln sich nicht mehr schutzsuchend im engen Mauerring um das hohe Kirchenschiff und den aufstrebenden Turm, die aus dieser Bedrängnis den einzigen Ausweg, den nach oben, weisen — und, was wichtiger ist als alles dies, wir sind nicht geeinigt durch ein gemeinsames religiöses Leben, dessen Stätte zugleich aller Zuflucht und aller Stolz sein kann. Darum hat moderne Gotik einen so künstlichen, zugleich gelehrten und mechanischen, falsch-sentimentalen und leeren Charakter. Aber wir leben nicht traditionslos und von gestern. Der Gedanke, einen „neuen Stil" unter Ablehnung alles Überlieferten schaffen zu können, dem manche neuere Baumeister nachjagen, ist wesenlos. Zahlreiche Lebensformen und Bedürfnisse verbinden uns mit den Jahrhunderten seit der Renaissance; nur dürfen auch hier nicht auffallende Besonderheiten dieser oder jener Epoche einfach nachgeahmt werden, wozu namentlich der Deutsche neigt. Die in Deutschland üblichen Stilbezeichnungen für die Zeit seit dem 17. Jahrhundert sind fast lauter Ekelnamen: Barock, Rokoko, Zopf, Biedermeier. Es ist kein Zufall, daß die Franzosen, die ihrer eigenen Vergangenheit mit weit anständigerer Achtung gegenüberstehen, die Stile sachlich nach den Regierungen zu bezeichnen pflegen. Für die geschichtliche Anknüpfung sind die bei uns üblichen Namen ein Unglück, weil sie immer an das erinnern, was etwa der Teilnehmer einer Maskerade betont, um sein Zeitkostüm kenntlich zu machen. In Wahrheit verbindlich sind ältere Schöpfungen durch das, was sich in ihnen als Ausdruck solcher sachlicher Notwendigkeiten oder solcher Lebensgefühle erweist, die uns mit jenen Zeiten gemeinsam sind. Da diese Gemeinsamkeit nie vollkommene Übereinstimmung ist, so müssen wir mit dem Erbe der Vergangenheit frei umbildend schalten, wie das etwa die Meister der Renaissance mit dem Altertum taten. Weiter als bis zu solchen allgemeinen, im Grunde negativen Sätzen kann der Verstand nicht kommen — aber er leistet einen wesentlichen Dienst, wenn er den Gestaltungswillen von falschen Zielen und Rücksichten befreit.

Der Gestaltungswille ist vorbereitet in Trieben, die von Kindheit an bei den meisten Menschen lebendig sind: den

Trieben, seinen Stunden einen Inhalt zu geben, der über das Alltägliche hinausgeht, und sich darzustellen, so daß man sich selbst als lebendig und gehaltvoll empfindet und vor andern zur Geltung bringt. Was dem einen, was dem anderen dieser Triebe zuzurechnen ist, kann im einzelnen oft zweifelhaft sein. Mancher Schmuck an Kleidung und Gerät entsteht wohl aus dem Beschäftigungsdrang müßiger Stunden, manche Geschichte wird vielleicht nur deshalb so gern gehört, weil der Hörer sich in den Helden hineinversetzt und dadurch gehoben fühlt. Beide — Beschäftigungs- und Darstellungstrieb — sind, wie alles nur Natürliche, für sich betrachtet, weder wertvoll noch wertwidrig, aber in beiden liegen Keime fruchtbarer Entwicklung und bedenklicher Ausartung, sobald man sie unter dem Gesichtspunkt der Lebensgestaltung wertet. Aus der bloßen Beschäftigung kann Hingabe werden, aus der Selbstdarstellung echte Formung des eigenen Selbst und der Umgebung. Die Gefahr der Selbstdarstellung ist die eitle und innerlich unwahre Erhöhung, die Gefahr der Beschäftigung, sich mit beliebigen, oberflächlich aufgenommenen Inhalten zufrieden zu geben. In der Gegenwart werden diese Gefahren dadurch gesteigert, daß den Trieben vorgeformter Stoff der Erfüllung in beliebiger Menge dargeboten, ja aufgedrängt wird. Der Kapitalismus, der schnellen Umsatz und großen Verbrauch wünscht, nutzt die Freude am Wechsel, den Drang, durch Neues sich auszuzeichnen, den Wunsch, es den Vornehmeren nachzutun und sich von der Masse abzuheben, aus: Moden entstehen, verbreiten sich, werden abgetan; sogar aus echtem Gestaltungswillen macht die Nachahmung mit Hilfe von Surrogaten bald eine Mode. Man hat hier und da die Mode verteidigt, indem man sie dem Stil näherte, als Stil einer raschlebigen Zeit bezeichnete. Richtig daran ist, daß die Mode öfters auch Elemente echten Stils, d. h. Ausdrucksformen unseres wirklichen Lebens aufgreift und verbreitet. Aber sie hat auch in solchen Fällen (z. B. bei der Bevorzugung lichter Wohnräume, heller Farben der Wandbekleidung) eine Neigung, falsch zu verallgemeinern und dann das Richtige in raschem Überdruß fallen zu lassen. Die Änderungen der wesentlichen Lebensinhalte haben ein ganz anderes, viel langsameres Zeitmaß als die der Mode — und

die Verbesserung der technischen Mittel des Lebens, die auf manchen Gebieten heute sehr rasch sich steigert, zeichnet sich vor der Mode durch eine bewußte, streng festgehaltene Richtung aus. So viel Interesse die Mode als Studienobjekt bietet, so viel Reiz ihr geistvolle, bewegliche Menschen abgewinnen können — überall wo es sich um Gestaltung des dauernden Hintergrundes oder gar um Ausdruck der wesentlichen Lebensrichtungen handelt, ist sie zu bekämpfen — ein schwerer Kampf, weil er sich gegen zwei mächtige Gegner, Kapitalismus und Nachahmungstrieb, zugleich richtet. Man hat den rascheren Modenwechsel zusammengebracht mit dem Bedürfnis nach immer stärkeren oder doch immer anderen Reizen und hat aus dieser Reizbedürftigkeit eine Tugend gesteigerten Erlebens machen wollen. Aber die Verstärkung und der rasche Wechsel der Reize stumpft gerade gegen die Feinheit der Eindrücke ab — die Vermehrung der Inhalte ist leerer Schein, in Wahrheit werden sie vergröbert und verflacht. Nicht eine Steigerung der Sensationen, eine Vermehrung der Reize tut not, sondern eine selbsttätige Gestaltung oder doch ein liebevolles Aufsuchen und Aufnehmen dessen, was dem eigenen Sein und Wollen entspricht. Dieser echte Formwille lebt und wirkt vielfältig in unserer Mitte, er ist unser Stolz und unsere Hoffnung, aber er drängt nicht an die Oberfläche, sondern begnügt sich, da zu sein und auf Empfängliche still zu wirken. Vor allem erfassen echte Frauen wieder ihren Beruf, die objektiven und vereinzelten Leistungen unserer Kultur zur Einheit des Seins zu verbinden. Sie vermögen dies nur, wenn sie an den Leistungen selbst Anteil nehmen; von dem Recht der Mitarbeit auf allen Gebieten darf und will die Frau nichts aufgeben. Aber während es eine Zeit lang der Stolz begabter Frauen war, mit den Leistungen der Männer zu wetteifern, haben sich nun die reichsten Frauen darauf besonnen, daß ihre weibliche Genialität sich in der Gestaltung des Lebensganzen am vollsten offenbart. Das Recht des Lebendigen, das seinem Wesen Gemäße aufzunehmen und das Widerstreitende abzuweisen, steht ihnen höher als abstrakte Gerechtigkeit und Sachlichkeit. So führen sie den Reichtum der Kultur zu einer schönen Natürlichkeit zurück, ohne ihn zu verkleinern oder zu schwächen. Was Leben als gestaltetes Ganzes ist, das er-

faßt der Mann unserer Zeit fast immer nur in Form der Aufgabe, des Problems, die echte Frau zeigt es in der Sicherheit des Daseins — und wenn sie die Kämpfe der Gegenwart verstehend mitgelebt hat, wird sie fähig, dem Manne ihren Seinswert mitzuteilen, weil sie seinen Leistungswert würdigt und seine Sehnsucht versteht. Der männliche Anteil am Gestaltungstrieb wird sich dauernd mehr den einzelnen Gestaltungen zuwenden, auch hier von der Frau um so mehr unterstützt, je näher diese Einzelgebiete dem Lebensganzen angehören. Unser Herz geht auf, wo wir den Anfang eigener Lebensgestaltung erblicken — in dem Willen zum eigenen Heim, in dem leidenschaftlichen Hasse gegen die Schänder unserer Landschaft, in Wanderlust und in der Freude am eigenen Körper, an Tanz und Gesang liegen solche Keime, kurz überall da, wo im Gegensatz zum gierigen oder schlaffen Aufnehmen das eigene Tun erwacht. Die ungeschicktesten Anfänge dieser Art sind wertvoller als die raffiniertesten fertigen Darbietungen. Eine neue Tracht kann sich aus der Sportkleidung eher entwickeln als aus den bewundernswerten Schöpfungen Pariser Schneider, ein neues Fest eher aus den Wettkämpfen bewegungsfroher Jugend als aus den Ausstattungskünsten der modernen Bühne. Auch die Echtheit des Ausdruckes ist am besten geschützt, wenn der Betätigungs- und Gestaltungstrieb seine Befriedigung hervorbringt, nicht empfängt. Doch kann hier auch die Besinnung auf die Eigenart unseres Lebens den Trieb lenken. Gewiß, wie alle Lebensalter und Temperamente zu allen Zeiten die Erde bevölkern, so fehlt auch nie irgendeine Art des Lebensdranges, von der engsten Beschränkung bis zur kühnsten Erweiterung, von dem Willen zu festester Ordnung bis zum freiesten Durchbrechen überquellend reicher ungeordneter Kräfte, von der gleichmäßigsten ruhigsten Stimmung bis zum raschesten Wechsel der Gefühle oder zur wildesten Leidenschaft. Aber es fragt sich, welche Eigenschaften am höchsten geschätzt werden, in welchen Richtungen der Stolz der Zeit liegt. In diesem Sinne sind beherrschte Kraft, Straffheit, Sachlichkeit die Merkmale unserer Zeit — sie müssen auch die Merkmale unseres Lebensstiles sein, während üppiger Reichtum, überströmende Phantasie, gewaltige Leidenschaft nur individuellen Ausdruck finden können.

Gerade wegen dieser Beschränkung wendet sich die Sehnsucht vieler dorthin, wo ein zwangloseres, überquellendes, von Laune und Leidenschaft erfülltes Leben sich zu äußern scheint: zu den Künstlern. Hinter der sentimentalen Fälschung des gewöhnlichen Künstlerromans, hinter der zudringlichen Neugier, die dem Treiben lebender und toter Künstler nachspürt, verbirgt sich doch oft eine echte Sehnsucht: man hofft hier die Fülle des Erlebens, die Erhebung jedes Augenblicks zu seiner ganzen Schönheit zu finden, die man schmerzlich entbehrt. In der Tat wollen echte Künstlernaturen mindestens in der Jugend auch außerhalb ihrer Kunst allen Gehalt sichtbar darstellen, jedes Erlebnis leidenschaftlich zu seiner ganzen Kraft und Fülle ausbilden. Zuweilen bleibt dieser Wille von Anfang an gehemmt und vermag sich nur im Kunstwerk durchzusetzen, häufiger wird auch vom Künstler das Leben dem Werke geopfert; denn der schaffende Künstler ist Leistungsmensch. Daher ordnet sich auch bei ihm das Dasein der Arbeit unter — wobei je nach der Kraft, dem Temperament, den Umständen mehr oder weniger von dem Gestaltungswillen für das Leben übrig bleiben kann. Nicht das Leben des Künstlers ist Vorbild der Lebensgestaltung; aber auch die geschlossene Form des Kunstwerks ist das nur, wenn man ihr das ideale Ganze des Lebens vergleicht. Der einzelne Teil des Lebens dagegen muß sehr oft der Idee des Ganzen oder selbst einem besonderen Zwecke untergeordnet werden. Seine Schönheit, sein Eigenwert kann dann nur in dem Durchleuchten des Ganzen, sei es des objektiven Zieles, sei es der Persönlichkeit, bestehen. Bei einer Übertragung künstlerischer Wertung auf das Leben besteht die Gefahr, daß diese notwendige Unterordnung als Mangel empfunden wird. Dann überspannt man die Formforderung, meidet die störende Wirklichkeit und sucht Mittel auf, die den Geist entrücken, zu Rauschträumen fortreißen. In dieser Flucht kann noch Edles liegen, aber der Gestaltung des Lebens ist sie feindlich. Das Leben ist härtester Stoff; soll es geformt werden, so ist Wirklichkeitssinn und Beharrlichkeit nötig.

Indessen der Künstler ist ja Arbeiter — nicht ein romantisches Irrbild künstlerischen Lebens, wohl aber das hart erworbene Können des Bildners soll uns helfen. Überall wo die

Ungestalt schmerzlich empfunden wird, wendet man sich an die Künstler. Sie werden uns unsere Kleider entwerfen, unsere Bücher binden, unseren Geräten edle Form geben, unseren Tänzen und Gebärden einen freien Rhythmus und eine natürliche Würde. Während einst die bildende Kunst aus dem Gewerbe, Musik und Dichtung aus dem Tanzlied erwuchs, wenden sich nun das verödete Handwerk, die dem Nutzen allein dienende Industrie bittend an die selbständig gewordene Kunst. Gerne ergreifen die Künstler die neue Aufgabe, die sie dem Gesamtleben fester einzugliedern verspricht. Wie mühsam diese Rückkehr ist, haben wir alle erfahren. Zwar die fehlende Kenntnis von Material und Technik läßt sich erwerben, aber sie bleibt oft ein nur angelerntes Wissen, das wohl das Unausführbare vermeidet, nicht aber die Formen aus dem Verfahren entwickelt. Ernster noch ist der Gegensatz, in den die Subjektivität des modernen Künstlers mit den sachlichen Ansprüchen des Gewerbes tritt. „Originalität", schon in der reinen Kunst ein Maßstab von zweifelhaftem Werte, wird in der angewandten zu einer Gefahr, besonders wenn die einmal gefundene Form wiederholt werden soll. Eine Künstlerlaune, ein witziger Einfall, den man an vielen Stellen wiederfindet, entartet zur trivialen Posse. Böcklins satirische Masken vermag man kaum mehr ohne Ekel zu sehen, seit sie hundertfach abgegossen und nachgeahmt worden sind. Die notwendige Form einer griechischen Vase dagegen, die in sachlicher Schönheit einfach da ist, wird vielleicht gewohnt, aber nie überdrüssig. Trotz aller dieser Hindernisse hat sich hier und da eine neue Einheit von Form und Sachlichkeit herausgebildet, z. B. in dem Satz und Einband des Buches. Erkannte Schwierigkeiten sind überwindlich, vielleicht dadurch, daß einzelne Künstler sich ganz einem Gewerbe hingeben oder einzelne begabte Gewerbsleute sich zu Künstlern bilden.

Die Erhebung des Nützlichen zur Form ist nicht der höchste Dienst, den die Kunst dem Leben leistet. Die entscheidenden Wendungen des Lebens, die Ziele der Arbeit, die gemeinsamen Ideale und Erinnerungen verlangen einen Ausdruck, der alltäglichen Fähigkeiten nicht gelingt. Wie sich das Kunstwerk im Dienste der Religion und der Feier zuerst vom Alltag gelöst hat, so

suchen jetzt Kult und Fest das hohe Kunstwerk wieder zu gewinnen. Daß dies selten gelingt, ist nicht Schuld der Künstler. Im Dekorativen können sie sich einfügen, höchsten Gehalt vermögen sie nur aus der Notwendigkeit ihres Innern heraus zu gestalten — und wenn die Gemeinsamkeit fehlt, wird auch das vereinigende Werk ausbleiben. Zuweilen mag ein späteres Geschlecht das einsame Fühlen etnes Künstlers verallgemeinern und dann sein Werk als Ausdruck brauchen. Seltener gebiert ein großer Moment sich seinen künstlerischen Ausdruck, weil der feiner Empfindende von dem Lärm abgestoßen dazu neigt, an dem Gegenstande allgemeinen Jubels die Schwächen zu beachten. Der Ausgleich dieser Konflikte liegt nicht mehr im einzelnen Künstler, sondern in der Gemeinschaft, die Lebensgemeinschaft sein muß, um lebendige Form hervorzubringen.

VI. Kapitel.

Nation und Menschheit.

Lebendige Form und Lebensgemeinschaft gehören zusammen wie Ausdruck und Gefühl, wie Wort und Gedanke. Die Ehe, die Kleinfamilie, die Freundschaft sind wohl Lebensgemeinschaften, aber lebendige Formen vermögen sie nur zu empfangen, im einzelnen sich anzupassen, zu überliefern — nicht zu schaffen und zu tragen. Die große Lebensgemeinschaft, die wir Menschen der Gegenwart als Trägerin und Schöpferin der lebendigen Formen empfinden, ist die Nation. Die Kleinfamilie bewährt ihre kulturelle Bedeutung am allgemeinsten, schlichtesten in der Überlieferung der „Muttersprache" an das neue Geschlecht, also in einem Vorgang, der für Eltern und Kinder durchaus etwas Naturhaftes, Selbstverständliches an sich trägt. Für uns nun ist die Kleinfamilie ein selbständiges Wesen. Sofern die Gesellschaft noch nicht in die Atome isolierter Einzelmenschen zerrissen ist, besteht sie aus eng verbundenen, aber auch fest geschlossenen Kleinfamilien. Die Lebensgemeinschaften, die sich über der Kleinfamilie aufbauten, die einst eine gesonderte Einzelfamilie kaum recht aufkommen ließen: Großfamilie, Stamm, Heimatgemeinde sind gelockert und in ihren praktischen Obliegenheiten vielfach durch Zweckgemeinschaften er-

setzt. Damit aber überträgt sich die ihnen gewidmete Gefühlswärme auf die größere Gemeinschaft, die nun erst als wahrer Träger aller Kulturgüter erkannt wird. Denn während der Stamm, die Großfamilie eine gewisse Selbständigkeit des Geistes besitzen, daher eine größere vortäuschen konnten, wird die kulturelle Unselbständigkeit der Kleinfamilie sofort und für jeden sichtbar. Will man das Anwachsen nationaler Bewegungen im 19. Jahrhundert verstehen, so muß man neben dem Erfüllungsstreben des befreiten Geistes auch die Minderung der Festigkeit jener mittleren Gemeinschaften zwischen Kleinfamilie und Nation berücksichtigen. Natürlich hängt diese Minderung eng zusammen mit der Befreiung; denn das übereinander aufgebaute System jener Zwischenglieder gab dem Einzelnen seine feste Stellung und verminderte für ihn die freie Bewegungsfähigkeit. Die elterliche Kleinfamilie dagegen entläßt das herangewachsene Kind, und die eigene Kleinfamilie entspringt für den modernen Menschen dem persönlichsten Entschlusse; die Nation aber ist ein so großes Ganzes, daß sie jeder Persönlichkeit zahlreiche Bewährungsmöglichkeiten bietet. Die freie Loslösung von der Familie und die Verwandlung der Lebensgemeinschaften in Zweckgemeinschaften muß dem Einzelnen seine Verbindung mit der Nation energischer einprägen, als das sonst der Fall war. Er fühlt sich jetzt unmittelbar angegriffen, wenn diese große Gemeinschaft bedroht wird; denn die Zwischenglieder, die ihm in gebundeneren Zuständen die lebendigen Formen und die Heimat seines Einzelschicksals gaben und die bei Zerstörung höherer Gemeinschaftsarten oft ein außerordentlich zähes Eigenleben wahrten, sind verschwunden. Mindestens gilt das von den geistig und wirtschaftlich führenden Schichten, die daher auch die wichtigsten Träger der nationalen Bewegung sind, während die Kreise, die der modernen Entwicklung ferner stehen, nach wie vor engeren Lebensgemeinschaften angehören und mehr durch diese als durch die Nation bestimmt werden.

Aus dieser Stellung der Nation in unserem Leben läßt sich ihr Begriff ableiten. Die Vergleichung der wirklichen Fälle würde hier so wenig wie bei der Ehe zu Merkmalen von genügender Weite und Bestimmtheit führen, vielmehr ist zunächst ein idealer Begriff der Nation als Postulat aufzustellen, das nirgends ver-

wirklicht ist, an dem aber die Wirklichkeit dann gemessen werden kann. Eine solche Forderung muß einseitig sein und wird wegen ihrer Einseitigkeit mit anderen Forderungen streiten; sie ist also keine absolut berechtigte Forderung, sondern nur die absolute Zuschärfung eines der notwendigen Bestandteile unseres Lebens. Nation ist die große, selbständige Lebensgemeinschaft, die der Einzelne als Schöpferin, Trägerin, Fortbildnerin seiner lebendigen Formen anerkennt, als deren Glied er sich daher fühlt. Die Kleinfamilie ist ihre Zelle, ihr Organ, alle über dieser aufgebauten Gemeinschaften sind ihr unterworfen. Eine Lebensgemeinschaft, die lebendige Formen hervorbringt, kann nicht willkürlich geschaffen werden, sie kann aus willkürlich geschaffener Zweckgemeinschaft höchstens in langen Zeiträumen sich bilden. Also muß die Nation eine Geschichte haben, diese muß, im Zeitalter des bewußten Geistes, als Geschichte gewußt werden, und sie muß für die ganze Nation einheitlich, in sich geschlossen sein. Irgendwann freilich fängt jede Entwicklung an, daher übernimmt jede Nation, sofern sie sich nicht durch eigene Kraft aus kulturlosem Zustand herauf entwickelt hat, Kulturelemente und mit ihnen lebendige Formen von anderen Völkern; aber zur selbständigen Nation wird das Volk doch nur, wenn es jene Kulturformen eigenartig umbildet und sie so zu eigenen macht. Das Gleiche gilt von allen Einflüssen, die das Volk durch neben ihm lebende Völker später, im Lauf seiner Geschichte, erhält. Als Lebensgemeinschaft soll die Nation die Willensbestimmtheit der Zweckgemeinschaft verbinden mit der Innigkeit der Gefühlsgemeinschaft. Sie setzt also voraus, daß in ihren Gliedern der Wille zu nationaler Einheit lebt. Wo er noch unausgebildet ist, darf man höchstens vom Keime einer Nation reden, wo er von auseinandertreibenden Strebungen überwältigt wird, zerfällt die Nation. Aber dieser lebendigen Willensgemeinschaft widerstrebt die Abgrenzung auf einzelne Lebensgebiete, die der Zweckgemeinschaft ebenso ihre Brauchbarkeit wie ihre Kühle verleiht. Die Nation bindet ihre Glieder durch sittliche Pflicht an sich, nicht durch das bloße Naturband des Gefühles, aber diese Pflicht soll gepaart sein mit einem unmittelbaren Gefühle der Zugehörigkeit: der Einzelne soll sich seinem Volke vollständig und selbstverständlich

eingegliedert fühlen. Es müssen daher die Heimatgefühle sich dem Nationalgefühl zugesellen — das Vaterland gehört zur Nation; selbst für den Ausgewanderten bleibt es Heimat. Selbstverständlich ist uns nur eine Gemeinschaft, in die wir „hineingeboren" werden. Es handelt sich dabei nicht um eine mystische Kraft des „Blutes", auch nicht um natürliche Gleichheit der Rasse, sondern um die Wahllosigkeit der Geburt, um die Anknüpfung der frühesten Erinnerungen, der ältesten, festesten Gewohnheiten. Nur dem eingeborenen Volksgenossen ist die Nationalsprache Muttersprache. Unter allen lebendigen Formen ist ja die Sprache die wichtigste, weil sie zugleich den Verkehr ermöglicht und dem einzelnen Geist seine Inhalte vermittelt. Daher soll die Nation ihre sprachliche Einheit wahren. Alle Sprachverschiedenheiten innerhalb der Nation sollen als bloße Dialektunterschiede angesehen werden, d. h. aber nicht nur, daß die Ähnlichkeit der Dialekte noch empfunden wird, sondern vor allem, daß den Dialekten eine gemeinsame Sprache übergeordnet ist, die alles auszudrücken vermag, was die ganze Nation verbindet. Diese gemeinsame Sprache ist zugleich Trägerin der gemeinsamen Dichtung, in der sich Lebensformen und Lebensziele des Volkes vorbildliche Gestalten schaffen. Schwerer faßlich als die Einheit der Sprache ist die der Sitte. Da die Sitte sich im unmittelbaren Verkehre bildet und erhält, so sondert sie sich nach Verkehrskreisen — regionalen wie ständischen — leicht ab, es fehlt ihr das regulierende, einigende Band, das die Sprache in der Literatur besitzt. Dennoch sind dem ganzen Volke gemeinsame Grundzüge der Sitte zu fordern, die sich durch alle Verschiedenheiten der Heimats- und Standessitten hindurchfühlen lassen. Sonst entsteht die Gefahr, daß Angehörige des gleichen Standes trotz verschiedenen Volkstums sich leichter zusammenfinden als Glieder des gleichen Volks von verschiedenem Stande.

Lebensgemeinschaft muß mehr sein als Zweckgemeinschaft, aber sie muß immer zugleich Zweckgemeinschaft sein. Die umfassende Lebensgemeinschaft verkörpert sich daher in der umfassendsten Zweckgemeinschaft, die Trägerin der lebendigen Formen in dem obersten Ordner aller Zwecke, die Nation im Staat. Der Staat erscheint, wenn man ihn losgelöst von der

Nation in einer gewissen Abstraktheit betrachtet, als selbstherrlicher Zweckverband, als der Zweckverband, der sich seine eigenen Zwecke abgrenzt und dessen ihm eigentümlichste Zwecke, Sicherheit und Rechtsschutz, erst die folgerechte Verwirklichung anderer Zwecke gewährleisten. Schon diese unerläßlichen Staatstätigkeiten greifen so tief in das Leben jedes Einzelnen ein, daß eine Fremdheit zwischen Lebens- und Zweckgemeinschaft zu Konflikten führen muß. Zudem aber begrenzt sich der Staat in seiner Souveränität selbst seine Tätigkeit und übernimmt Aufgaben der Wirtschaft, der Wohlfahrt, der Pflege höherer Kulturgüter, die er am besten lösen kann. Er bedarf dazu eines einheitlichen Willens seiner Bürger, er bedarf einer einheitlichen Sprache, um sich überall wirksam zu verkünden und um die Einheit der Verwaltung zu sichern. Als Machtstaat gar läßt sich der Staat nur dann sittlich rechtfertigen, wenn die Nation durch ihn ihren Boden verteidigt oder den für ihr Wirken nötigen Raum erkämpft. Nur wenn Nation und Staat gleichen Umfang haben, kann der Zweckverband „Staat" zugleich mehr als bloßer Zweckverband sein; die Maschine der Staatsverwaltung tritt dann in den Dienst des höheren Lebensverbandes der Nation, und der Gehorsam gegen den Staat ist nicht mehr resignierte Unterordnung unter den Leviathan, dessen Dasein der Verstand als notwendig einsieht, sondern entspringt dem Bewußtsein, daß man mit seinem ganzen Wesen der Nation angehört, deren äußere Ordnung der Staat ist.

Ursprünglich gehört zu jeder Lebensgemeinschaft der sie schützende Gott. Wenn aber die Einheit des Göttlichen erkannt und auf die Welt als Ganzes bezogen ist, erscheint die Verengung zum Volksgotte als Lästerung. Aber auch dann noch kann die Gottesverehrung nationale Formen ausbilden. Der Kultus ist die höchste Form der Sitte, von der alle anderen, beschränkten, irdischen Sitten erst ihre Weihe empfangen. Die nationale Verschiedenheit seiner Formen widerspricht keineswegs der überweltlichen Einheit Gottes, da sie nur die verschiedenen Wege der Völker zu Gott zeigt.

So müssen alle Verbände von Menschen der Nation eingeordnet, oder, wenn ihrem Zwecke zufolge übernational, doch national gegliedert sein. Denn der Einzelne soll fraglos zu dieser

und nur zu dieser Nation gehören. Daraus folgt die nationale Einheit der Familie, sie muß ganz einer Nation angehören, die absolut vollendete Nation scheint Mischehen zwischen Gliedern verschiedener Völker auszuschließen.

Dieser Idealbegriff der Nation muß, ehe die Wirklichkeit mit ihm verglichen wird, sich verteidigen gegen eine naturalistische Ansicht, die die Verschiedenheit der Völker auf biologische Erbqualitäten zurückführt, und gegen eine rationalistische, die die eigene Nation als allein berechtigt und nur darum anerkennen will, weil sie das Menschheitsvolk, das auserwählte Volk sei. Bei allem Gegensatze sind diese beiden Auffassungen doch verwandt. Auch die naturalistische Theorie erspart dem Verstande die Demütigung, sich einem irrationalen Werte zu unterwerfen, indem sie an dessen Stelle eine natürliche, tatsächliche Verschiedenheit setzt. Mit der Verschiedenheit der Abarten von „homo sapiens" muß man rechnen, so gut man sich mit den allgemeinen Arteigenschaften dieser Primaten-Spezies abzufinden hat. Gegen die Gleichsetzung von Nation und Rasse pflegt man eine Menge von Tatsachen anzuführen: alle Kulturvölker der Gegenwart bestehen aus Mischungen verschiedener Rassen, rassenverwandte Volksteile wie Holsten und Dänen fühlen sich national als Feinde, es ist der Anthropologie bisher nicht gelungen, durchgreifende Verschiedenheiten zwischen den Kulturnationen der weißen Hauptrasse zu finden. Indessen, so berechtigt diese Einwände sein mögen, den Kern der Sache treffen sie nicht — vielmehr ist vor allem zu fragen, wieso die natürliche Ähnlichkeit körperlich-seelischer Eigenschaften zu einer Hingabe an die Gesamtheit der Rassegenossen verpflichten soll. Vielleicht verständigen sich ähnlich geartete Menschen leichter untereinander. Aber das wäre wieder höchstens eine Tatsache — und ihr steht die andere Tatsache gegenüber, daß viele gerade durch das Fremdartige einer sehr verschiedenen Rasse gelockt werden. Daß ich nur in einer großen Lebensgemeinschaft erfüllte Persönlichkeit werden kann, daß mir mein Volk diese Lebensgemeinschaft bietet, daraus läßt sich eine Pflicht gegen mein Volk herleiten. Warum ich jedoch meine Haarfarbe, meine Schädelform oder eine mir angeborene Ablaufsart seelischer

Prozesse lieben und erhalten soll, ist unerfindlich. Wenn ich etwa gewisse mir anhängende Erbeigenschaften als Unsegen fühle, soll ich auch dann mich mit denen verbinden, die wie ich unter ihnen leiden? Gewöhnlich verschleiert man sich diese Unmöglichkeit, aus einer natürlichen Ähnlichkeit eine Pflicht zur Lebensgemeinschaft abzuleiten, indem man Überlieferung und Vererbung verwechselt. Mischung verschiedener Rassen schwächt also, für sich genommen, nicht notwendig die Nation. Ob es Rassenverschiedenheiten gibt, die so tief in das geistige Leben eingreifen, daß sie eine echte Lebensgemeinschaft unmöglich machen, ist eine andere Frage, die nur für jeden einzelnen Fall und nur auf Grund vorurteilsfreier Erforschung der Tatsachen entschieden werden kann. Sollte diese Frage in einem besonderen Falle bejaht werden müssen, so würde dann dieser bestimmte Rassengegensatz nationale Gemeinschaft ausschließen, keineswegs aber Rassengleichheit nationale Einheit begründen. Während die Rassentheorie der Nation gemäß den herrschenden naturalistischen Neigungen heute viele Anhänger zählt, gehört die rationalistische Auffassung mehr den Anfängen der nationalen Bewegungen an. Das nationale Empfinden erstarkte ja zuerst in befreiten rationalistisch denkenden Individuen; diese suchten sich also ihr Gefühl auch verstandesmäßig zu rechtfertigen und erneuerten dabei einen uralten Gedanken, der im jüdischen Volke entstanden war, als es seinen Stammesgott zum Weltgott erweiterte und trotzdem seine politisch verlorene Selbständigkeit religiös wahren wollte, den Gedanken des auserwählten Volkes. In religiöser Ausprägung hat er den Engländern Cromwells und den Buren Krügers Kampfesmut verliehen, aber er ist nicht an die religiöse Form gebunden. Die französischen Heere der Revolutionszeit lebten der Überzeugung, daß sie berufen seien, die Menschheit zu befreien; das Bewußtsein dieser Mission gab ihnen Selbstvertrauen und gutes Gewissen bei ihren Kriegen, die doch im Grunde nationaler Ausdehnung dienten. Ganz ähnlich hat dann Fichte den Deutschen die besondere Würde des ursprünglichen Volks, des Menschheitsvolks, verliehen, weil er nur so seinen nationalen Gefühlen ein allgemeines Recht zuerteilen konnte. Auch bei den slavischen Völkern ist der

Gedanke aufgetaucht, sie seien die wahren Erneuerer der Menschheit. Aber, so oft auch ähnliche Versuche wiederkehren mögen und so wenig sie ihre Volkstümlichkeit verlieren werden, die wirklich angemessene Rechtfertigung des Nationalgefühls bilden sie nicht. Wer fremde Völker und ihre Leistungen kennt und würdigt, der wird jene Behauptung, daß nur das eigene Volkstum höchstes Recht besitzt, nicht mehr aufstellen können; und wenn er sich über die Bedeutung der nationalen Gemeinschaft klarer geworden ist, so wird er auch einer solchen Begründung nicht mehr bedürfen. Ich gehöre zu meinem Volke, nicht weil es das Volk, sondern weil es mein Volk ist. Wir lieben ja auch unsere Angehörigen oder unsere Heimat, nicht weil sie vortrefflich sind, sondern umgekehrt, wir würdigen ihren Wert, der sich vielleicht fremden Augen verbirgt, weil wir sie lieben, weil uns der gleiche Lebenszusammenhang verbindet. Es könnte scheinen, als sei die rationalistische Begründung des Nationalgefühles mit der naturalistischen ganz unvereinbar, aber in Wahrheit wirkt bei beiden der gleiche Wunsch des befreiten Verstandes mit, von den eigentlich geschichtlichen Bindungen unabhängig zu sein, seine nationale Zugehörigkeit, entweder durch besondere Vorzüge seines Volkes allgemein zu rechtfertigen oder von der Natur zu empfangen. Daher konnten diese beiden Begründungen sich verbinden und den seltsamen Bastard einer auserwählten Rasse zeugen. Es ist gewiß berechtigt, nach der Eignung der verschiedenen Abarten von Menschen zu Kulturleistungen zu fragen, aber ganz unberechtigt und den Tatsachen durchaus widersprechend ist die Behauptung, daß nur eine einzige Rasse selbständige und lebendige Kultur hervorgebracht habe.

Aus dieser Ablehnung der Lehre vom auserwählten Volke folgt, daß eine Mehrheit gleichberechtigter Nationen dauernd nebeneinander die Kulturmenschheit bilden soll. Wenn man auf jede von ihnen das ideale Postulat der Nation anwendet, so erhält man eine Anzahl völlig geschlossener, staatlich geeinter Völker, die nur als Ganze durch bestimmte Organe in Verkehr miteinander treten. Aber dies Bild könnte der Wirklichkeit nur entsprechen, wenn Ausdehnung, Volkszahl, wirtschaftliche Kraft und kulturelle Bedeutung bei jedem Volke

dauernd die gleichen blieben. Alles Lebendige indessen will wachsen, sich ausdehnen — oder es geht zurück, schwindet ein. Wie Pflanzen auf der gleichen Wiese ihre Wurzelschosse oder unterirdischen Stengel weiter treiben, durcheinander wachsen, die eine Art sich vordrängend, eine andere zurückbleibend, so schieben die Völker ihre Stämme zwischeneinander. Dies Bild, so leicht es sich darbietet, ist doch in wesentlichen Punkten unzutreffend. Die verschiedenen Pflanzenarten können einander dulden oder verdrängen, aber sie beeinflussen gegenseitig ihren Artcharakter nicht. Wo dagegen Menschen verschiedenen Volkstums zusammenleben, da findet ein Verkehr, ein Austausch statt — es entstehen persönliche Freundschaften, Ehen zwischen Gliedern verschiedener Nationen. Wenn eine Nation als solche abstirbt, überleben doch ihre Mitglieder mindestens teilweise dieses Schicksal. Außerdem sind ja die Menschen früher zu kleinen Einheiten verbunden als zu Nationen. Daher steht die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer Nation keineswegs immer von Geburt an fest, wie die „absolute Nation" fordert. Wer als Kind ausgewanderter Eltern inmitten eines fremden Volkes geboren ist, der wird die Frage für sich entscheiden müssen, ob er dem Volke seiner Eltern oder dem angehört, in dessen Mitte er aufwuchs. Ja eine ähnliche Wahl kann an alle Angehörigen eines kleineren Stammes herantreten, der inmitten eines großen Volkes lebt. Wenn hier der bewußte Wille zur Nation aus der dumpfen Zugehörigkeit an Heimatssprache und Heimatssitte erwacht, dann kann jener Stamm entweder in dem großen Volke aufgehen oder ein eigenes nationales Dasein erstreben. Was wirklich eintritt, wird von mannigfaltigen äußeren Umständen bedingt sein, was aber eintreten sollte, d. h. wofür der Einzelne sich entscheiden soll, das wird von der Kulturhöhe des großen Volkes, von dem Werte der Traditionen des kleinen Stammes und von dem Wahrscheinlichkeitsgrade abhängen, der für diesen besteht, ein reiches nationales Eigenleben zu entwickeln. Es muß daran festgehalten werden, daß nicht die abstrakte Existenz eines irgendwie beschaffenen Volkstums wertvoll ist sondern die besondere Kultur, die ein Volk hervorbringt. Wo die äußeren Bedingungen nationalen Eigenlebens, Zusammenwohnen der Nation auf eigenem

Gebiete, Sprachgleichheit usw. gegeben sind, kann auch, wenn zurzeit Kulturinhalte von außen eingeführt werden müssen, auf eine spätere selbständige Ausprägung lebendiger Kulturformen gehofft werden. Wo dagegen diese äußeren Bedingungen fehlen und gleichzeitig die Inhalte schwinden, die trotzdem das Volkstum erhielten, muß und soll die Nation sich auflösen. Diesem Schicksal erliegt heute das uralte Kulturvolk der Juden, mindestens überall dort, wo seine Reste inmitten einer starken und hochentwickelten Nation leben; denn das letzte nationale Band, das die zerstreuten Trümmer vereinigte, die gemeinsame Religion, mußte diese Kraft verlieren, sobald ihr eigener reinster Kern, die Allgemeinheit Gottes, sich durchsetzte gegenüber den primitiv heidnischen Vorstellungen von einem Volksgotte, die sich unter der hochmütigen rationalistischen Maske des Glaubens an ein auserwähltes Volk erhalten hatten. Wohl kann sich mit einer übernationalen Religion ein nationaler Kult verbinden, solange die Nation irdisch geeinigt ist; aber eine übernationale Religion kann nicht mehr einen Kult nur zu dem Zwecke aufrecht erhalten, um verstreute Einzelne national zu einigen. Die Lehrsätze der Religion aber ebenso wie ihr Gefühlsgehalt stehen im Zeitalter des befreiten Geistes unter der autonomen Entscheidung des Einzelnen. Wie man über die Rasseneinheit der Juden denkt, ist für die Entscheidung dieser Frage gleichgültig, denn die Rasse an sich ist nicht Träger nationaler Einheit. Jener Fall aber, dessen allgemeine Möglichkeit zuzugeben war, daß nämlich die Rassenverschiedenheit zu groß sein kann, um gegenseitiges Verständnis zu ermöglichen, trifft zwischen den Juden und den Völkern germanisch-romanischer Kultur nicht zu. Schwierigkeiten freilich macht jede nationale Vereinigung und Angleichung; sie werden dort geringer sein, wo jüdische Familien seit Generationen in dem gleichen Lande wohnen und wo sie sich als Glieder dieses Volkes fühlen lernten, noch ehe sie die letzten Reste jüdischer Nationalität abgeworfen hatten. Denn hier tritt jene gefährliche Leere nicht ein, die dem Menschen mit dem äußeren auch den inneren Halt zu nehmen droht. Doch kann das Schicksal auch einem Erwachsenen die Entscheidung zwischen zwei Nationen auferlegen, und es kann aus solchem Konflikt, wie

im Falle Adalbert v. Chamissos, ein reines und reiches Leben hervorgehen. Es erscheint freilich widersinnig, die Zugehörigkeit zum „organischen" Ganzen eines Volkes von einer Wahl, einer Willkür abhängig zu machen. In Wahrheit jedoch lehren solche Fälle, daß die Bezeichnung eines Volkes als Organismus eben nur ein Bild ist. Übrigens kann es sich gewiß nie um absolute Wahlfreiheit handeln; es ist bloße Maskerade, wenn sich einer die Nation aussucht, die ihm am besten gefällt, wenn etwa ein Engländer zum Japaner werden will. Vielmehr, wo eine Wahl vorhanden ist, da ist sie beschränkt und nicht freiwillig übernommen, sondern dem Einzelnen durch sein Schicksal auferlegt; höchstens in der Entscheidung ist er frei, nicht darin, daß ihm diese Frage zur Entscheidung gestellt wird. So gefaßt aber ist der Fall der Wahl allgemein lehrreich für das Verständnis der Nation. Normalerweise gehört der Einzelne seinem Volke zugleich kraft bewußten Entschlusses an und durch die ihm selbstverständlichen, von Kindheit an eigenen Gefühle. Diesem normalen Fall kann man sich auf zwei Wegen nähern. Der eine geht von den bloßen Heimatgefühlen aus und erhebt sie zur Grundlage nationalen Willens, der andere seltener einem Menschen vorgeschriebene beginnt mit dem Entschlusse, zu einem Volke zu gehören. Freilich irgendein Grad gefühlsmäßiger Verwandtschaft muß diesem Entschlusse vorangehen, aber der Wille vermag dann sich in das Leben der erwählten Nation hineinzufühlen und hineinzudenken. Wie überall, wo eine geforderte Vereinigung von einer Seite her gesucht wird, entstehen auch hier besondere Schwierigkeiten, vielleicht ist sogar in solchen Fällen eine volle Einheit für die erste Generation selten möglich; aber die Wirklichkeit nähert sich ja immer der absoluten Nation nur unter Konflikten und Abstrichen — auch bei der Erhebung des Heimatsgefühls zum nationalen Willen fehlt es nicht an Kämpfen zwischen der Sonderart der Teile und dem Streben nach Einheit des ganzen Volkes.

Am stärksten gefährdet ist heute diese Einheit durch die Gegensätze der Klassen. Auf der einen Seite hat sich eine Gemeinschaft der Sitte und Lebensart zwischen den besser gestellten Schichten aller Völker gebildet, auf der anderen schließen sich die Proletarier international zusammen, geeint

durch den gleichen Druck und den gleichen Befreiungswillen. Da jeder Volksgenosse sich als solcher fühlen und wollen soll, so ist die Arbeit sozialer Ausgleichung auch im Sinne der Nation gefordert. Die Massen sollen in eine Lage versetzt werden, in der Aufatmen von der Last eintöniger Arbeit und damit Anteil an dem geistigen Leben des Gesamtvolkes möglich ist, und es soll ihnen dieses geistige Leben zugänglich gemacht werden. Die Oberschichten dürfen nicht als geschlossener Kreis begünstigter Familien über der Volksmenge schweben, sie müssen sich aus der Menge immer wieder durch Aufnahme der Begabtesten erneuern. Die Sucht aller Berufsstände, sich vornehm abzuschließen, erschwert eine Auswahl nach der Tüchtigkeit, setzt an ihre Stelle eine Auslese nach dem Geldbeutel. Bedenklich und verantwortungsvoll bleibt freilich das Aufsuchen der Talente; die Wahl der Wählenden wird entscheidend dafür sein, daß Begabung und ernster Wille, nicht bloßer Fleiß oder vordrängendes Strebertum heraufkommt. Aber die Erkenntnis der Schwierigkeiten überhebt uns nicht der Pflicht, an ihrer Überwindung zu arbeiten. Geschieht dies alles, so ist von den Arbeiterschichten kaum eine Zerstörung der Nation zu fürchten. Zeigt sich doch ihre Internationalität in allen ernsteren Fällen als recht brüchig, ihr nationales Gefühl bei wirklichen Gefahren viel stärker, als man nach gewissen Reden und Programmen vermuten sollte. Auch ist das nicht verwunderlich. Gerade die Volksschichten, die fremder Sprachen unkundig sind, verknüpfen ihr Leben besonders eng mit der eigenen. Unter den Auswanderern sollen sich die Proletarier am längsten ihr Volkstum wahren.

Bei den meisten nationalen Bewegungen unserer Zeit ist die staatliche Einheit so sehr Ziel, daß Max Weber Nation geradezu definiert als eine gefühlsmäßige Gemeinschaft, deren adäquater Ausdruck ein eigener Staat wäre, die also normalerweise die Tendenz hat, einen solchen aus sich hervorzutreiben. In Wirklichkeit kann der Staat, der seine Hoheit durch ein bestimmtes Gebiet begrenzt, sich unter der Herrschaft der Freizügigkeit nie genau mit der Nation decken, die eine Gemeinschaft gefühls- und willensmäßig geeinter Menschen ist. Daher muß der Wille, diese Deckung vollkommener zu machen, immer

wieder rege werden und immer den Keim zu Konflikten mit anderen Völkern in sich tragen. Indessen, obwohl diese Kämpfe im Vordergrunde des politischen Interesses stehen, bilden sie doch nicht den einzigen wesentlichen Inhalt der Nation. Es gab und gibt national gesinnte Menschen, die nicht an staatliche Einheit ihres Volkes dachten oder bewußt darauf verzichteten. Man mag in der bloßen „Kulturnation" eine unvollkommene Verwirklichung der absoluten Nation sehen, aber sie beweist jedenfalls, daß es nationale Inhalte und Strebungen gibt, die vom Staate unabhängig sind. Damit wird die Bedeutung des Staates für das Volk nicht herabgesetzt, aber es zeigen sich doch Auswege für die — unvermeidlichen — Fälle eines Auseinandertretens von Nation und Staat.

Meist schafft sich die Nation ihren Staat, aber es fehlen auch Beispiele nicht, in denen der Staat seine Bürger zu einer Nation zusammenschweißt. Das französische Volk ist durch seine Könige zu einer Sprache, zum Hinschauen auf den einen Mittelpunkt Paris, zum Hochgefühl der „grande nation" erzogen worden. Die Schweiz verknüpft Deutsche, Franzosen, Italiener und Rhätoromanen zu einer Nation, die sich trotz verschiedener Sprachen als ein Ganzes fühlt. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika bildet sich ein Nationalgeist aus, der von dem des englischen Mutterlandes trotz gleicher Sprache verschieden ist und fremdsprachliche Elemente ergreift, noch ehe er sie auch sprachlich sich angliedert. Die lebendigen Formen dieser Staatsnationen ohne auszeichnende und gemeinsame Sprache sind zum Teil politischer Art; denn die Politik greift hier, da es sich um demokratische Republiken handelt, sehr lebendig in das Dasein jedes Bürgers ein, zum Teil sind es gemeinsame Sitten und Feste. So bringt die lebendige Wirklichkeit Erscheinungen hervor, die einer starren Theorie widersprechen würden, sich aber mit der Auffassung der realen Nationen als verschieden nahen und von verschiedenen Richtungen herkommenden Annäherungen an ein Ideal der Nation wohl vereinigen lassen. Es scheint oberster Grundsatz zu sein, daß Jeder nur einer Nation angehören kann, und doch sind viele deutsche Schweizer zugleich überzeugt nationale Deutsche und Schweizer. Ja in Gottfried Keller hat diese doppelte

Zugehörigkeit eine vollkommen einheitliche dichterische Gestaltung gefunden.

Wo sich in national-gemischten Staaten eine Staatsnation oberhalb der verschiedenen Kulturnationen nicht ausbildet, da zerfällt der Staat, oder er sinkt, wenn seine Einheit aus äußeren Gründen nicht entbehrt werden kann, zum bloßen Zweckverband herab. Aber auch für Staaten, deren Bürger größtenteils einer Nation angehören, ergeben sich schwere Konflikte bei Behandlung nationaler Minderheiten. Es besteht heute eine Neigung, den Grundsatz „cuius regio, eius natio" anstelle des alten „cuius regio, eius religio" zu setzen. Sittlich sind beide gleich verwerflich, weil sie das Innerste des Menschen vergewaltigen. Indessen ist der nationale Staat ein unvergleichliches Gut, seine Kraft und Sicherheit fordert Unterdrückung aller Bestrebungen, die seine Einheit bedrohen. Der Grundsatz für die Entscheidung dieses Konfliktes wird sich leicht finden lassen: solange die Minderheiten sich nur als Kulturnationen erhalten wollen, ist ihnen Freiheit zu lassen, sobald sie nach Loslösung vom Staate streben, müssen sie bekämpft werden. Aber die Anwendung dieses Grundsatzes ist ungemein schwierig, denn es verbergen sich oft staatliche Bestrebungen hinter anscheinend rein kulturellen. Hier weder die Pflicht gegen den eigenen Staat und das eigene Volk noch die Pflicht der Anerkennung fremden Innenlebens zu verletzen, ist eine der schwersten Aufgaben der Politik.

Am schwierigsten sind für den befreiten Geist die Beziehungen zwischen Nation und Religion zu fassen und zu ordnen. Zwar zunächst scheint eine reinliche Trennung von selbst gegeben zu sein: die Religion ist ihrem Inhalte nach überweltlich, sie bestimmt das Verhältnis des Menschen zur Gottheit; die Nation dagegen ist Trägerin aller Formen weltlicher Kultur. Aber wo die Religion nicht ungeformtes Gefühl bleibt, sondern das Leben durchdringt und beherrscht, da formt sie auch alles Weltliche und erstrebt eine religiöse Gemeinschaft, die als Gemeinschaft unter Menschen immer ihre irdische Seite hat und als durch die höchsten Inhalte verbundene Gemeinschaft sich allen anderen Verbänden übergeordnet fühlt. Umgekehrt soll die Nation alle lebendigen Formen tragen, entbehrt also

ihrer Krone, wenn ihr die gemeinsamen religiösen Formen, die Kultformen, fehlen. Für den befreiten Geist ist aber religiöser Glaube ein ganz persönliches Erlebnis, das keinem wegen seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zugemutet werden darf. So verabscheuen wir religiösen Zwang als tief unsittlich und können nun die religiöse Einheit der Nation höchstens zum Gegenstande eines freien Arbeitens an der Überzeugung der anderen machen. Daß die Bedingungen für den Erfolg solcher Arbeit heute kaum gegeben sind, lehrt jeder Blick auf die uns umgebende Wirklichkeit. Wir haben uns diesen Schwierigkeiten einigermaßen angepaßt durch nationale Gliederung der religiösen Verbände; aber es ist klar, daß eine religiöse Gemeinschaft, die sich wie der Katholizismus als Weltkirche fühlt, in diesen Gliederungen nur praktische, sachlich unwesentliche Teilungen sehen kann und daß sie ihren übernationalen Zusammenschluß betonen muß.

Das ideale Postulat der Nation ist nirgends ganz verwirklicht, vielmehr stellen die wirklichen Völker Annäherungen daran dar, die von verschiedenen Arten der Einigung ausgehen und verschiedene Seiten der Forderung unerfüllt lassen. So versteht man, daß kein nationaler Inhalt, kein Einheitsband sich aufweisen läßt, das nicht bei dieser oder jener Nation fehlte. Wohl ist man überall, wo die Wirklichkeit sich der Konstruktion nicht fügt, geneigt, von dauerlosen Übergangszuständen zu reden. Aber damit ist gar nichts gesagt, denn alle menschlichen Gemeinschaften und alle lebendigen Formen stehen immer im Flusse des Werdens, und es ist daher stets möglich, einen beliebigen Zustand als Übergang zwischen zwei anderen zu betrachten. Nur dem Blick, der aus großer Ferne vergangene Zeiten überschaut, entziehen sich die feineren Töne der Veränderung; wer aber genauer nachforscht, wird sie stets bemerken. Ruhendes Leben ist in sich ein Widerspruch, und wo man lebendige Formen aus Angst vor dem Wandel unverändert erhalten wollte, da mußte man ihnen immer ihr Leben nehmen und sie als starre Panzer ausscheiden. In dieser Wandelbarkeit aller Formen und Gemeinschaften liegt es nun freilich auch begründet, daß sie sich ihrem Ideale immer nur mehr oder minder nähern können. Sieht man das Ideal als Ziel an, so kann

dann in der Tat jeder wirkliche Zustand als Übergang betrachtet werden, aber nicht mehr als Übergang zu einem anderen realen Zustande, sondern zu dem gesuchten Ideal. Die Gegenwart ist keineswegs durch die Tatsache der Änderung anderen Zeiten gegenüber ausgezeichnet, eher schon durch deren Zeitmaß, wesentlich aber durch unser Bewußtsein der Änderung gegenüber. Einst war die Aufmerksamkeit auf das Bleibende gerichtet, und auch als wertvoll wurde das Dauernde betrachtet, heute weiß man, daß auch die scheinbar festen Formen sich ändern, und ist vielfach geneigt, jede Änderung als Fortschritt zu preisen. Die Auffassung des sozialen und des organischen Lebens hat sich in genau dem gleichen Sinn umgebildet. Einst erschien das organische Leben als immer neue Erzeugung gleicher Formen, jetzt sehen wir die Art selbst im Laufe der Zeiten in andere Gestalten übergehen; als fest erscheinen nun nicht mehr irgendwelche Formen, sondern nur noch Gesetze des Geschehens und ein nur der Masse nach bestimmter qualitätloser Urstoff. Wo aber ist der überzeitliche Kern innerhalb des Kulturlebens zu suchen, wenn die tragenden Lebensgemeinschaften und mit ihnen ihre lebendigen Formen dem Schicksal alles Lebens sich beugen? Er kann nur in überzeitlichen Normen liegen, die als abstrakte Gesetze jenseits von Änderung und Leben, aber damit auch jenseits erlebbarer Gestaltung stehen. Die andere Grenze des Dauernden, der qualitätlose Stoff, wird hier nicht erreicht, sondern an seine Stelle tritt nur ein relativ Dauerndes, die innerhalb der Geschichte gleichbleibenden Züge der Menschennatur, vergleichbar etwa den Bildungsbedingungen chemischer Verbindungen, die während der Periode des uns zugänglichen organischen Lebens auf der Erde einigermaßen gleich bleiben (Druck, Temperatur, Verteilung der Elemente). Diese Einsicht scheint dem Menschen zunächst den Halt zu entziehen, den er sich durch die lebendigen Formen gegeben hatte; denn das Bleibende liegt jetzt nicht mehr in einer Ebene mit ihm, sondern jenseits alles in Leben und Wirklichkeit Erreichbaren. Aber eine tiefere Besinnung zeigt, daß im Bereiche des Zeitlichen und Relativen auch Halt und Festigkeit durch Zeitliches und Relatives in genügender Weise geboten werden. Die Art löst sich nicht in ein

regelloses Chaos ausartender Unformen auf, weil sie als geworden erkannt ist, und ebenso wenig verliert die lebendige Form ihre gestaltende Kraft, wenn sie als lebendig, d. h. als wandelbar sich erwiesen hat. Gewiß schwieriger ist die Stellung des Geistes zu Gemeinschaften und Formen durch diese Bewußtheit geworden, aber zugleich ist uns erst dadurch die Möglichkeit gegeben, zum Zeitlichen einheitlich Stellung zu nehmen, die beiden in der Zeit möglichen und gleich notwendigen Verhaltungsweisen zum Wertvollen, Teilhabe und Entwicklung, zu vereinigen. Die Zeit hängt auf das innigste mit den ethischen Werten zusammen: die Unwiderbringlichkeit jedes Momentes entspricht der Unerbittlichkeit der Pflicht, und die eindeutige Richtung des Zeitablaufes zeichnet uns das Weiterstreben vor, das im Erkennen wie im Handeln unsere Aufgabe ist. Hier ist nicht der Ort, die metaphysische Frage zu erörtern, was primär ist: ob wir unter der Norm strebender Sittlichkeit nur stehen, weil wir zeitlich bedingte Wesen sind, oder ob die Zeit nur ist, damit Sittlichkeit möglich sei. Sofern diese Frage nicht überhaupt unlösbar ist, läßt sie sich sicherlich nur innerhalb eines philosophischen Systemes lösen. Hier jedenfalls müssen Zeit und Sittlichkeit in gleicher Weise vorausgesetzt werden; denn es handelt sich nicht um das Sein der Zeit, sondern um das Bewußtsein ihrer Allmacht über alles, was als Realität in der Zeit existiert. Es gehört ja eine gewisse Höhe der Verstandesentwicklung dazu, damit überhaupt zeitliche Verhältnisse aufgefaßt werden; längst beherrscht das Kind die Worte, die Räumliches bedeuten, ehe es Zeitbenennungen sinnvoll verwendet. So lernt auch der Wille es nur allmählich, das zeitlich fern Liegende als Bestimmungsgrund für das Handeln anzuerkennen. Erst unter dieser Voraussetzung vermag vorausschauende Klugheit und triebbefreite, vernunftbeherrschte Sittlichkeit zu erstarken. Dabei zerlegen wir allen Erlebnisinhalt in zeitlos Bestehendes und zeitlich Wechselndes. Das zeitlos Bestehende projiziert sich in die Zeit als immer Seiendes. Ihm haben wir uns einfach zu unterwerfen, während wir uns bemühen können, die Änderung des zeitlich Wechselnden zu beeinflussen. Sofern dieser Änderungswille einem geforderten Ziele dient, liegt in dem Begriffe des Zieles ein ewig geltender

Kern, der nun aber, relativ zum Zeitlichen betrachtet, nicht als dauerndes Sein sondern als richtunggebende Norm erscheint. Indem wir das zeitlich Wechselnde so beeinflussen, daß es sich in Richtung auf diese Norm ändert, geben wir der Zeit einen Sinn. Alle Sittlichkeit will Fortschritt. Aber der Fortschritt scheint uns zu narren: wir wissen ja, daß für den immer abhängigen Menschen ein vollkommener Zustand unmöglich ist. Wird nun der Sinn des Lebens in den Fortschritt gelegt, so scheint jede denkbare Gegenwart, d. h. alle Wirklichkeit überhaupt entwertet zu werden zugunsten einer unwirklichen Chimäre. Es kommt also darauf an, das erreichte Wertvolle immer zugleich als Wirklichkeit zu besitzen, und darum baut sich der Mensch die wertdurchtränkte Welt der Kulturformen auf. Aber dem bewußten ordnenden Willen der Sittlichkeit widerstreitet es, diese Formen zu erhalten, im Gegensatze zur Möglichkeit einer erkannten Besserung. Hinge die Anerkennung einer Form an dem Wahne ihres ewigen Seins, so befänden wir uns in der verzweifelten Lage, entweder auf Erfüllung oder auf Vervollkommnung verzichten zu müssen. Erst die Erkenntnis, daß diese Formen immer lebendige waren, daß der Wandel des Lebens die zeitliche Geltung der Form nicht zerstört, zeigt einen Ausweg aus diesem furchtbaren Entweder-Oder. Wir vermögen nun Liebe und Ehrfurcht zu dem überkommenen Kulturbesitz zu vereinigen mit dem bewußten Willen, ihn weiterzubilden. Einst schien die unveränderlich gedachte Form als bindende Macht jenseits des Lebens zu herrschen, jetzt sehen wir sie selbst in den Kreislauf des Lebens hineingezogen und jenseits ihrer treten abstrakte Gesetze des Willens hervor, an denen auch die Änderung der Form gemessen wird. Zu diesen Gesetzen gehört die Forderung, jedem Stück des Kulturlebens lebendige Form zu geben. Damit aber erhalten die zeitlich wechselnden Gemeinschaften, die diese lebendigen Formen tragen, doch einen überzeitlichen Wert, der insbesondere der zentralen unter diesen Gemeinschaften, der Nation, zugesprochen werden muß. In die abstrakte Zielidee wird der Grundsatz aufgenommen, daß jeder Schritt des Weges zugleich geformtes Leben sei; und durch diesen Grundsatz ordnet sich der bewußte Wille dem Ganzen des Kultur-

lebens ein, ohne sein pflichtgemäßes Recht freier Prüfung alles Bestehenden aufzugeben. Die Bedeutung dieser Formel für die konkrete Lebensgestaltung kann man erkennen, wenn man sie auf die Kämpfe des Lebens anwendet. Hier ist immer zu unterscheiden, ob der Streit um das Recht eines Grundsatzes, einer Überzeugung geht, oder um Raum für eine Gemeinschaft. Jeder Grundsatz schließt andere Grundsätze mit gleichem Geltungsanspruch aus. Bin ich von der Wahrheit eines Satzes überzeugt, so muß ich jede Leugnung dieses Satzes als Unwahrheit absolut verwerfen. Leben dagegen vermag sich zu behaupten und dabei fremdes Leben anzuerkennen. Solange man die lebendigen Formen als absolute Grundsätze mißverstand, hatte man nur die Wahl, fremde Formen zu verachten und zu verfolgen oder die eigenen aufzulösen. Erkennt man den Wert der Formen darin, daß sie in ihrer außerverständigen Lebendigkeit zugleich das abstrakte Streben erst gestalten, so vermag man fremdes geformtes Leben in seiner Eigenart zu würdigen und mitzufühlen, ohne der eigenen Gemeinschaft untreu zu werden. Zwischen lebendigen Mächten entsteht Krieg, wo zwei von ihnen den gleichen beschränkten Raum beanspruchen; aber auch der grimmigste Krieg kann den Gegner als gleichberechtigt anerkennen und nur die Macht zum Richter aufrufen in einem Streite, den kein Recht mehr zu entscheiden vermag. Ja es liegt im Kriege eine Tendenz zu solcher Anerkennung; sogar die Ritter der Kreuzzüge, für die der Feind doch zugleich den lügenhaften Grundsatz einer falschen Religion verkörperte, kamen dazu, die mohammedanischen Helden ritterlich anzuerkennen. Wo diese Anerkennung Prinzip geworden ist, da kann dem Kriege der Frieden folgen, freilich nur ein bewaffneter Friede, weil die Macht sich stets lebendig bewähren muß. Das soll nicht etwa eine apriorische Deduktion der gegenwärtigen Stellung der Kulturvölker zueinander sein. Diese ist, wie alles Zeitliche, von besonderen Umständen abhängig und wird sich ändern; aber sie ist auch, wie jedes Stadium der Kulturentwicklung, aus dieser Entwicklung heraus zu verstehen und zu würdigen. Den richtigen Gesichtspunkt dafür zu finden, hat nun nicht nur theoretische Bedeutung. Immer besteht die Gefahr, daß die Überzeugung von dem ausschließlichen Rechte

des eigenen Wesens aus dem Streit um Grundsätze auf den Kampf lebendiger Gemeinschaften übertragen wird; dann aber hört jede Anerkennung des Fremden und damit die Möglichkeit ritterlichen Kampfes und ehrlichen Friedens auf. Ein Volk, das sich für das auserwählte Volk hält, muß jede abweichende Eigenart verneinen. Wo diesem Hochmute die Machtverhältnisse drastisch widersprechen, da entsteht ein Widerstreit zwischen Anspruch und Wirklichkeit wie beim verfolgten Ghettojuden, der auf alle Anderen herabsieht, oder beim kastenstolzen Hindu, den seine Ohnmacht nicht hindert, sich für den einzigen wahren Vertreter der Menschheit zu halten. Gattet sich aber die Macht mit dem Bewußtsein der Auserwähltheit, dann wütet der Wahn, durch Ausbreitung der eigenen Herrschaft, durch Knechtung aller anderen Nationen der Menschheit zu dienen. Dieser Wahn hat heute die Form angenommen, daß nur eine Rasse die auserwählte Kulturrasse sei, und ist in dieser Form besonders gefährlich, weil er nicht nur fremde Kulturformen mit Gewalt vernichten will sondern auch ihre Träger ausrotten oder zu Knechten herabwerten. Im Gegensatz zu diesem Zerrbild einer Auserwähltheit ohne auswählenden Gott kann die echte Nation das Eigenrecht aller anderen Völker auch dann anerkennen, wenn sie gezwungen ist, sich den Boden für ihr selbständiges Dasein zu erkämpfen. Sie fordert ja nur ihr eigenes Recht, nicht absolutes Recht. Umgekehrt steht der Streit um Grundsätze, in dem es Kompromiß und Frieden nicht geben darf, jenseits der irdischen Machtmittel, die hier, wo es objektiv auf Wahrheit und subjektiv auf Überzeugung ankommt, nichts entscheiden dürfen.

Die Nation ist in keinem Augenblicke absolut vollendet, auf verschiedenste Art entfernt sich die Wirklichkeit von dem Ideal einer vollkommen geschlossenen Gemeinschaft. Das erscheint zunächst als Folge des materiellen Widerstandes, der sich überall unseren Bestrebungen entgegenstemmt. Aber die Durchbrechungen der absoluten Nation sind nicht nur wertwidrig oder wertfremd. Schon die Ehen zwischen Menschen verschiedenen Volkstums bereichern — trotz der Konflikte, die sie in das Leben der Beteiligten tragen — oft die Persönlichkeit, erzeugen nicht selten Kinder von besonderem Umfang des Verstehens und Erlebens. Die ihrem Wesen nach von der

Nation unabhängigen Kulturgüter, wie vor allem die Wissenschaft, setzen sich außer in national gegliederten notwendig auch in national indifferenten Verbindungsformen durch. Auf höherer Stufe wiederholt sich für die Nation das Schicksal der Persönlichkeit. Die Einheit der einzelnen Person stellt sich zunächst als absolutes Ziel dar, aber bald zeigt sich, daß sie ohne Hingebung unerreichbar ist. Damit wird die Person keineswegs entwertet oder zum bloßen Mittel herabgesetzt. Alle Lebensgemeinschaft besteht aus und in Personen. Ebensowenig verliert die Nation ihr Eigenrecht dadurch, daß sie sich einem höheren Ganzen einordnen soll. Indessen die Analogie zwischen verschiedenen Stufen der Einheitsbildung ist nie vollständig. Vielmehr mit dem größeren Umfang steigt hier die Fülle des Inhalts, sinkt aber zugleich die Festigkeit und Geschlossenheit. Die Person, arm, wo sie nicht vom größeren Ganzen sich Fülle borgt, ist doch fraglos da, ihres Mittelpunkts gewiß. Die Nation, Schöpferin und Trägerin der lebendigen Form, reich an Gehalt, den sie freilich zum Teil äußeren Anregungen verdankt, vermag nie die volle Einheit zu erreichen, um die sie immer kämpft. Die Menschheit endlich, der Inbegriff alles Gehaltes, die höchste, reichste Vereinigung ist zugleich locker, nur mangelhaft organisiert, mehr Idee als Realität.

Vieldeutig und gerade deswegen eindrucksvoll hat das Wort „Menschheit" lange Zeit hindurch die Geister beherrscht, die Herzen entflammt. Was zur Menschenart gehört, Menschenantlitz trägt, das soll sich verbunden wissen durch seinen Anteil an vernünftigem Denken und sittlichem Wollen, soll sich zu einem großen Ganzen zusammenschließen. Nicht der naturwissenschaftliche Artbegriff des Menschen bildet den Ausgangspunkt, sondern der Gedanke eines allen Menschen gemeinsamen Zieles. Freilich, solange die Art als ewige Schöpfung Gottes angesehen wurde, fielen Artabgrenzung und Wertanteil von selbst zusammen: Vernunft war Artmerkmal des Menschen, schied ihn vom Tier. Die Einordnung der Menschenart unter die Tiere, die Erkenntnis ihrer tierischen Verwandtschaft, mußte hier strengere Scheidung und größere Klarheit fördern, sei es auch im Kampfe gegen ärgere Verworrenheit. Wenn die wertfremde Ähnlichkeit oder die gemeinsame Abstammung

allein die Grundlage der „Menschheit" bildete, so wäre nicht abzusehen, warum die Grenze der Verpflichtung, die dieser Begriff enthält, weder enger noch weiter gesteckt werden soll. In der Tat finden sich nun Beschränkungen auf eine Menschenrasse ebenso wohl wie Ausdehnungen der sittlichen Gemeinschaft auf die Tiere. Nicht die Ähnlichkeit als solche, sondern die mögliche Teilhabe an gemeinsamen sittlichen und geistigen Werten bildet die Unterlage der umfassendsten irdischen Verbindung. Daß diese Möglichkeit sich bei allen Menschen und nur bei Menschen findet, ist von den Werten her nicht beweisbar; es ist bloße Annahme, die durch Tatsachen, d. h. durch den Erfolg oder Mißerfolg der Versuche zu gemeinsamem höheren Leben bestätigt oder widerlegt werden kann. Doch wird der Besitz einer artikulierten Sprache, der allen Menschen und, soweit wir wissen, nur Menschen zukommt, immer stark für das Recht dieser Annahme sprechen. Aus der Idee der Menschheit folgt für jeden einzelnen Menschen eine Gruppe von Pflichten: da jeder Mensch als möglicher Träger menschlichen Wertes gedacht werden soll, da in jedem auch irgendeine Anlage zu einer eigentümlich wertvollen Ausprägung jener allgemeinen Werte ruhen kann, so hat der Mensch als Mensch Anspruch auf Anerkennung seiner Persönlichkeitsrechte und auf Anerkennung der Gemeinschaft, in der er seinen eigentümlichen Wert ausprägen kann. Die Gesinnung, die ihm dieses Recht zuspricht und ihm, wenn nötig, dazu verhilft, kann man Menschlichkeit nennen, sie ist auf den Einzelnen gerichtet, gleichviel welcher Nation, welcher Kulturstufe er angehört. Die Menschlichkeit schafft auch Gemeinschaften zur Linderung allgemeiner Not, zum Schutze gegen Unrecht. Aber sie bleibt auf die Abwehr des „Menschenunwürdigen" beschränkt, sie baut kein gemeinsames Leben auf. Dazu vielmehr ist ein wirklicher Verband der in Nationen gegliederten Kulturmenschheit gefordert, der streben muß, allmählich die ganze Menschheit zu umspannen.

Das schwärmerische Gefühl, das sich einst mit dem Worte „Menschheit" verband, ist erkaltet; höchstens in der roten Internationale lebt noch etwas von ihm, auch hier bedroht durch die Gegensätze der Nationen. Aber die Organisation der Menschheit ist in dem Jahrhundert der nationalen Bewegungen

mächtig fortgeschritten. Wirtschaftliche, technische, hygienische Zwecke werden neben solchen der „Menschlichkeit" in immer steigendem Maße international verfolgt. Die Verbindung aller Akademien zu großen wissenschaftlichen Unternehmungen, der kühne Plan Leibnizens, wird endlich verwirklicht. Zweckgemeinschaften durchkreuzen auf das mannigfachste die nationalen Grenzen. Aber weder sie noch vereinzelte enge Lebensgemeinschaften zwischen Menschen verschiedenen Volkstums machen aus dem Ganzen der Menschheit eine Lebensgemeinschaft, sie dienen nur dazu, das Bedürfnis nach dieser höchsten Vereinigung zu wecken. Nicht als formloses Nebeneinander atomisierter Einzelner, nur als Gemeinschaft von Nationen kann die Menschheit zur Lebensgemeinschaft werden. Einst dachte man bei dem Worte Menschheit, die entscheidenden Werte seien unabhängig von aller Besonderheit des Volkes und Stammes, jene engeren Gemeinschaften dürften also niemals eine letzte wesentliche Bedeutung haben. Dann erkannte man, daß lebendige Wertverwirklichung immer nur in besonderen Formen möglich ist, und glaubte sich berechtigt, den allgemeinen Begriff der Menschheit als Wertbegriff auszuschalten, ihn durch den wertfreien Artbegriff zu verdrängen. Nachdem aber Wert und Ergänzungsbedürftigkeit der Nation erkannt ist, muß die Idee der gegliederten Menschheit die in ihrem Eigenwert anerkannten Nationen umfassen.

Diese Menschheit, die die nationalen Unterschiede nicht beseitigt sondern in sich aufnimmt, ist wohl zuerst in der beschränkteren Form einer Weltliteratur gedacht worden; denn Herder und Goethe waren weit entfernt davon, an die Stelle des lebendigen Schrifttums der Völker den grauen Schatten einer heimatlosen Weltsprache setzen zu wollen, sondern sie empfanden jede Nationalliteratur gerade in und wegen ihrer Eigenart als Glied der großen Selbstoffenbarung der Menschheit. Als Deutscher hat Herder doch die Seelen der Griechen, der alten Hebräer, der nordischen Völker in ihrer Eigenart so tief erfaßt, wie keiner vor ihm. Auch die Menschheit wie die Nation muß sich im Geiste des Einzelnen verwirklichen; so zeigte der Führer des Sturmes und Dranges, wie man als Deutscher mit Hilfe seiner Deutschheit alles Menschliche umfassen kann. Die eigene Nationalität wird zum Organ, vermöge

dessen man fremde Eigenart versteht. Der befreite, Erfüllung suchende Geist erhält so die wunderbare Freiheit, die Sprache Sitte, Gemeinschaft, in denen er lebt, doch zugleich als Glieder eines größeren Ganzen, als Sondergestaltungen eines formenreichen Gesamtlebens zu erfassen. Das „darin und darüber", das seine Haltung gegenüber den lebendigen Formen auszeichnet, bewahrt er auch gegenüber seiner eigenen Lebensgemeinschaft. Sicherlich ist diese Freiheit schwerer zu erhalten in den Machtkämpfen der Gegenwart als für jenes unpolitische Geschlecht, das des nationalen Staates nicht zu bedürfen glaubte. Darum beobachtet man heute so oft, daß die einen den Eigenwert der Nation, die anderen das Ideal der Menschheit verwerfen. Aber, was nebeneinander existiert und sich verwirklicht, nationale Gliederung und Einheit der Menschheit, muß auch wieder in einem Geiste vereinigt werden. In diesem Sinne kann Fichtes Wort „Menschheitsvolk" umgedeutet und dann jedem Volk als Ziel gesetzt werden: nicht als ob nur dies eine Volk die Menschheit verwirklichte, sondern so, daß jedes Volk in seiner eigenen Weise die Menschheit ausdrücken und der Menschheit dienen soll. Denn doppelartig ist das Verhältnis der Nation zur Menschheit: sie ist ihr Ausdruck und ihr Glied, ganz ähnlich wie die Persönlichkeit zugleich die Nation in sich trägt und für sie arbeitet. Der Kampf der Völker wird so zugleich Wetteifer im Dienste der Menschheit, sie sind stolz nicht nur auf die Taten, die unmittelbar in ihrem Dienste geschehen, sondern auch auf Leistungen der reinen Wissenschaft, der reinen Kunst, der Menschlichkeit, die ihre Bürger vollbringen. Die Menschheit, die sich über den Nationen aufbaut, ist ja nicht eine Ausgleichung aller Unterschiede, eine Aufhebung aller besonderen Gemeinschaften, sie ist auch keine strenge Versammlung stoischer Weiser, die die Erhabenheit ihrer Ruhe mit der Abkehr vom Reichtum des Lebens erkauft haben, sondern sie ist das geahnte harmonische Zusammenleben aller Völker. Diese Menschheit als Ganzes existiert noch nicht, aber ihre Umrisse sehen wir aufdämmern, wenn die „Gelehrtenrepublik" reine Wahrheit erstrebt, wenn wir volksfremde Kunst uns nahebringen, wenn die Völker sich vereinigen, Krankheiten gemeinsam zu bekämpfen oder das Massenelend gemeinsam zu lindern.

DRITTER TEIL.

Der Mensch und die Welt.

Einleitung.

Freiheit und Anerkennung, Leben im Werdenden unter der Leitung ewiger Werte, Kampf der Nationen, die doch die eine Menschheit bilden sollen, das sind die Gegensätze, die immer neu zu überwinden der Sinn unseres zeitlichen Lebens ist. Jede lebendige Form, in der wir ruhen, ist zugleich eine Aufgabe, jeder Organismus, den wir als feste Substanz anzusehen lieben, bildet sich um und ist vom Tode bedroht. In Gefahr und Arbeit bauen wir fort an den besonderen Gemeinschaften, das Ziel der einen Menschheit im Auge.

Solange wir unseren Gedanken nicht erlauben, den Kreis der Menschheit zu überschreiten, können wir bei aller Sorge, in aller Bedrohtheit unserer Persönlichkeit und Nation doch hoffnungsvoll und freudig arbeiten. Aber diese Hoffnung droht zuschanden zu werden, sobald wir die Menschheit als Teil eines größeren Ganzen fassen, nach ihrem Schicksal oder ihrer Bedeutung fragen. Ohne Beziehung zu dem Reiche unserer Arbeit und unserer Werte umgibt uns der unendliche Mechanismus der Natur. Wohl hat sich der Mensch ein Stück dieser Natur dienstbar gemacht, aber das Ganze, dem dieses Stück zugehört, ist ihm dadurch nur fremder geworden; er hat exakte Kenntnisse über ferne Weltkörper gesammelt, aber er fühlt sich dadurch nur hilfloser in der großen Wüste des Raumes unter den riesigen Kräften, deren Spielball die Erde ist, die nämliche Erde, die alle seine Habe, die ihn selbst trägt und nährt, deren leichteste Oberflächenänderungen ihn mit Vernichtung bedrohen. So

unvergleichlich sind die Maßstäbe des Menschen und der Welt geworden, daß Nietzsche zu dem Ausspruch getrieben wurde: „Wir lachen schon, wenn wir Mensch und Welt nebeneinandergestellt finden, getrennt durch die sublime Anmaßung des Wörtchens und." Aber bei diesem Lachen, das gezwungen klingt, konnte Nietzsche nicht bleiben. Er suchte ja einen neuen Sinn des Menschenlebens, indem er den Menschen über sich selbst hinaus zu steigern unternahm. Er mußte also dieses Sehnen doch wieder in Beziehung setzen zu dem Ganzen der Welt, dem der Mensch nun einmal angehört. Mehr als das Bestehen einer solchen Beziehung, deren nähere Beschaffenheit gesucht werden soll, besagt aber das verpönte „und" in der Zusammenfügung „der Mensch und die Welt" nicht. In welcher Richtung Nietzsche selbst jene Beziehung zu bestimmen suchte, das verrät er gelegentlich durch einen Satz in seinen nachgelassenen Fragmenten: „Es gibt Eine große Lähmung: umsonst arbeiten, umsonst kämpfen." Diesem Umsonst zu entgehen, klammerte er sich verzweifelnd an den Gedanken der ewigen Wiederkehr. Da er jede teleologische Auffassung der Welt ablehnte, blieb ihm nur ein Ausweg, um das flüchtige Dasein zu kosmischer Bedeutung zu steigern: er mußte es als immer wiederkehrend denken. Mit so ungeheurer Kraft ergriff ihn dieser Gedanke, daß er gar nicht mehr dazu kam, ihn mit logischer Nüchternheit zu prüfen. In Wahrheit nämlich besteht keine Verbindung zwischen den verschiedenen Wiederholungen des gleichen Daseins; die bloße Tatsache der Wiederholung aber ohne jede Möglichkeit der Erinnerung oder Beeinflussung kann im Grunde weder mein Handeln noch mein Fühlen bestimmen. Viel stärker, als er jemals ahnte, wirkte in Nietzsche die verworfene teleologische Weltauffassung nach; denn aus ihr stammt jenes Verantwortungsgefühl, das sich der Lehre von der ewigen Wiederkunft beimischt, es beruht auf dem Glauben, daß wir durch die Art unseres jetzigen Lebens jedes der unendlich vielen zukünftigen Leben bestimmen. Indessen das jetzige Leben erscheint, sobald man die „ewige Wiederkehr" zu Ende denkt, selbst nur als eine Kopie unendlich vieler vergangener, gleicher Daseinsformen. Es ist bis in alle Einzelheiten hinein bestimmt durch seine Stelle im Kreislauf des kosmischen

Geschehens; zu Unrecht überträgt Nietzsche auf dieses zufällige Stück einer der unendlich vielen gleichen Weltperioden die bestimmende Kraft für die Zukunft, die nach platonischer, jüdischer, christlicher Lehre dieses irdische Leben als Prüfungs- und Bewährungszeit der Seele besitzt. Lehrreich ist Nietzsche hier nicht durch den Inhalt seines Gedankens, der weder neu ist noch tief, wohl aber dadurch, daß seiner ausdrücklichen Ablehnung zum Trotze die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt schließlich auch bei ihm zentral wird. Es besteht heute eine Neigung, gerade diesen Problemen auszuweichen. Wohl begreift man die Scheu, die den tiefer Denkenden hindert, von ihnen zu reden, wenn man das voreilige Geschwätz liest, das sich darüber immer wieder ans Licht wagt. Aber so seicht die populären Antworten ausfallen mögen, in der Stellung der Frage hat der schlichte Geist recht gegenüber der halb hochmütigen, halb ängstlichen Abweisung durch einen Teil unserer wissenschaftlichen Philosophen. Indessen können nicht mindestens die Denker, die Kant folgen, den Vorwurf zurückweisen, daß sie aus Scheu jene Fragen zu behandeln versäumen? Vielmehr seien sie als Scheinfragen durchschaut und so ein für allemal erledigt worden. Aber diese Behauptung wird keineswegs allgemein anerkannt, und das Bewußtsein der meisten sträubt sich dagegen, das Weltbild der Astronomie und Physik zugleich als wissenschaftlich berechtigt anzuerkennen und für philosophisch bedeutungslos zu halten. Gerade wenn wir unserer Absicht gemäß die ewigen philosophischen Probleme in der besonderen Beleuchtung der Gegenwart sehen wollen, sei es um durch dieses Licht zu erkennen, sei es um die täuschenden Schlagschatten, die es wirft, von den Umrissen der Dinge selbst zu unterscheiden, dürfen wir die Weltauffassung der modernen Naturwissenschaft so wenig vernachlässigen, wie den Einspruch der kritischen Philosophie. Wir stellen uns daher zunächst auf den Standpunkt der Naturwissenschaft, suchen uns lebendig zu machen, wie von ihm aus die Beziehung des Menschen zur Welt sich darstellt. Dann hören wir die Einrede der kritischen Philosophie, die nachweisen will, daß der Naturwissenschaft die Entscheidung der letzten Frage nicht zusteht, und schließlich suchen wir uns

die Bedeutung der naturwissenschaftlichen und der philosophischen Erkenntnisse für unsere Stellung zur Welt klar zu machen.

I. Kapitel.

Der naturwissenschaftliche Standpunkt.

Für die Naturwissenschaft stehen die Teile der Welt nebeneinander im Raume, ihre Beziehungen hängen von der Größe ihrer räumlichen Entfernung ab. Wollen wir also die Beziehung eines Teiles der Welt zu ihren übrigen Teilen betrachten, so zerlegen wir uns die Aufgabe zweckmäßig so, daß wir zunächst die näheren, dann auch die entfernteren Teile heranziehen. Der Mensch, als ein Stück Natur betrachtet, gehört zuerst der Erde an, durch sie dem Sonnensystem; aber die Sonne selbst samt allen Körpern, die sie umkreisen, bildet nur einen kleinen Teil des Weltalls. So teilt sich die Untersuchung der Frage, wie sich das Verhältnis des Menschen zur Welt für die moderne Naturwissenschaft darstellt, in drei Abschnitte: Der Mensch erscheint nacheinander als eingeschlossen in drei Kugeln, deren äußerste einen unendlichen Radius hat, in eine tellurische, eine solarische, eine kosmische. Denn mag man die anthropozentrische Lehre noch so scharf bekämpfen, die anthropozentrische Darstellung wird man, wenn die Stellung des Menschen in der Welt bestimmt werden soll, nicht vermeiden können, da der Mensch von den einzelnen Teilen der Welt umso mehr abhängt, je näher sie ihm liegen.

Die engste der drei Sphären, die Erdkugel, scheint freilich heute dem Menschen völlig untertan zu sein. Wir betrachten die irdische Natur wesentlich als Material unserer Tätigkeit; was die großen Ethiker am Anfange des 19. Jahrhunderts, Fichte, Schleiermacher, Carlyle forderten, wird von Tag zu Tag mehr zur Wirklichkeit. Wohl ist es richtig, daß wir die Natur nur beherrschen, indem wir sie erkennen, daß in aller Erkenntnis ein Moment der Anerkennung und damit der Unterwerfung liegt. Aber nur als Stoff wird der Naturlauf anerkannt, die scheinbare Unterwerfung ist lediglich Kriegs-

list. Mit unendlicher Geduld erforscht der Hygieniker die Lebensbedingungen der Bakterien, der Chemiker und Techniker die Eigenschaften der Metalle, aber nur um sie zu menschlichen Zwecken auszunutzen.

Indessen die Macht des Menschen hat in jedem Augenblicke bestimmte Grenzen, die sich zurückschieben aber nicht beseitigen lassen. Diese bleibende Abhängigkeit alles menschlichen Tuns von unberechenbaren Zufällen empfindet der Geist um so schärfer, je mehr er mit der Beherrschung der Materie beschäftigt ist. Zwei Arten von Grenzen kann man jederzeit unterscheiden: Es gibt Gebiete, die sich noch ganz der technischen Herrschaft entziehen, wie der Einfluß des Wetters auf die Vegetation, und innerhalb jeder Technik besteht ein breiterer oder schmalerer Spielraum unberechenbarer Zufälle. Die Verkleinerung dieses Spielraumes tröstet den Einzelnen nicht, der nun doch einem solchen Zufalle unterliegt, etwa einem Eisenbahnunglück zum Opfer fällt. Im Gegenteil, es fehlen ihm die Milderungen des Schmerzes, mit denen frühere Geschlechter sich die zahlreicheren Unfälle und größeren Gefahren ihres Lebens erträglicher machten. Die fromme Unterwerfung unter Gottes Willen oder das ruhige Ertragen einer verehrten Notwendigkeit, wie es Spinoza lehrte, findet sich leichter ein, wo an menschliche Hilfe gar nicht gedacht werden kann. Die Ruhe des Orientalen gegenüber Gefahren und Unfällen aller Art hängt gewiß mit dem Fehlen berechnender Technik sehr eng zusammen. Der Mensch europäischer Kultur, der an technische Überlegungen gewohnt ist, wird sich gegenüber einem Unglück, etwa dem Tode eines nahestehenden Menschen an einer Infektionskrankheit, immer mit der Frage quälen, ob es nicht durch bessere Vorsorge vermeidbar gewesen wäre. Da bei solchem Grübeln die Umstände, die in diesem Falle die Rettung verhinderten, als vereinzelte Zufälligkeiten erscheinen, so wird der Schmerz verschärft durch den Gedanken, daß keine Notwendigkeit sondern eine sinnlose Verbindung von Umständen oder gar eine menschliche Fahrlässigkeit das Unglück herbeigeführt hat. Vielleicht wird man hier nur die uralte Unfähigkeit sehen wollen, sich vom einzelnen Falle zu allgemeinerer Betrachtung zu erheben, eine Unfähigkeit, mit

der die Trostredner aller Zeiten gekämpft haben. Aber damit würde man verkennen, daß sich die allgemeine Stellung des Menschen zur irdischen Natur geändert hat.

Ein schematischer Überblick über die Aufeinanderfolge dieser Stellungnahmen wird das leicht zeigen. Es liegt dem naiven Selbstbewußtsein des Menschen nahe, alles Äußere auf sich zu beziehen; in ganz primitiven Zuständen aber bleiben die einzelnen menschlichen Bestrebungen unverbunden nebeneinander, und auch die Verhältnisse der Natur zum Menschen zerfallen noch in eine Summe einzelner Beziehungen. Erst wenn der Geist des Menschen über den Zusammenhang seines Lebens nachdenkt und sein ganzes Tun zu einheitlichen Zielen zusammenfaßt, kommt er dazu, das eigene Schicksal als Sinn und Ziel des Naturlaufes anzusehen. Gewiß wird die Natur so mit verkleinernden menschlichen Maßen gemessen, aber sie wird zugleich dem Gefühle näher gebracht; denn überall sieht der Mensch in ihr Hinweise auf seine eigene Bestimmung. Ist hier die Natur Symbol des Menschengeschickes, so kehrt sich dieses Verhältnis zunächst um, wenn die Übergröße der Natur anerkannt und der Mensch aus dem Zentrum herausgerückt wird. Der Mensch fühlt sich nun als Spiegel der Allnatur, als Mikrokosmos und bleibt so eingeordnetes Glied eines Reiches, dessen Mittelpunkt zu sein er verzichten mußte. Aber die fortschreitende Erkenntnis erschüttert auch den Glauben, der Mensch sei ein Brennpunkt, in dem die Strahlen des allgemeinen Lichtes sich sammeln; er erscheint sich als ein Produkt besonderer Umstände, er sieht, daß die Wahrnehmungen seiner Sinne nur einen kleinen Ausschnitt der Naturvorgänge ihm zuführen, er muß seine Stellung in der Welt noch weiter herabdrücken. Aus einem Mikrokosmos wird er zu einem verschwindenden, unwesentlichen Teile in einer ungeheuren Anhäufung von Massen und Kräften, die er keinen Grund hat, als Kosmos anzusehen. Aber obgleich er sich als ein abhängiges Stück Natur erscheint, vermag er doch nicht aus der Natur eine Richtlinie für sein Verhalten zu ziehen. Gewiß, die stoische Formel des naturgemäßen Lebens übt ihren alten Reiz auch heute noch aus, aber schärferes Denken erkennt ihre Unvereinbarkeit mit einer wertfreien, rein kausalen Naturauffassung,

wie sie dem technischen Denken zugrunde liegt. Denn allgültigen Naturgesetzen kann man gar nicht zuwider leben, es hat also keinen Sinn, ihre Befolgung als Norm aufzustellen; die besonderen Verhältnisse irgendeines Stückes Natur aber sind gleichgültiger Stoff für technische Verarbeitung. Nicht mehr erscheint die Natur als ein harmonisches Ganzes, in das erst die Sünde des Menschen Unordnung gebracht hat, vielmehr droht umgekehrt die Wertfremdheit der Natur auch das Menschenleben sinnlos zu machen; denn als ein Stück des Naturlaufes muß auch alles Menschliche an den Grundeigentümlichkeiten der Natur Anteil haben. Das große Paradoxon, daß der erkennende Geist entgeistet und tötet, quält hier von neuem. Einst suchte der schwache Wilde durch Zauberei die übermächtigen aber verwandten Naturgeister zu gewinnen, jetzt unterwirft der mächtige Techniker den fremden Stoff. Diese rücksichtslose Herrschaft drückt sich aus in der harten Fremdheit, mit der unsere Eisenbahnen und Tunnels, unsere Häuser und Straßen die Linien der Täler und Berge durchschneiden. Die irdische Natur erscheint hilflos dem Menschen gegenüber, und Mitleid mit ihrer Schwäche mischt sich sogar in die Liebe zur unberührten Natur, deren sich die Zeitgenossen so oft rühmen.

Dieses Gefühl hat sich seit Rousseau es anregte, stärker geändert als man oft meint. Wir lesen in alten Sagen den Preis mächtiger Jäger, die den Hirten und Ackerbauer vor den Ungeheuern des Waldes schützten, und wir beginnen den großen Raubtieren Zufluchtstätten abzugrenzen, in denen die letzten Reste dieser Geschlechter Schutz vor dem Menschen finden sollen. So weit schon hat sich der Mensch die Erde unterworfen, daß er es an der Zeit findet, einzelne Teile der Erde gleichsam als Reservate unberührter Natur von dieser Herrschaft auszunehmen. Wenn nun die großen Gesetze des Naturlaufes uns fremd und gleichgültig gegenüberstehen, unberührte Natur aber auf der Erde nur noch durch Gnade des Menschen da ist, so muß sich auch das Naturgefühl ändern. Die Naturliebe des modernen Großstädters ist gewiß keine eindeutige Erscheinung. Sieht man den falschen Prunk der Riesengasthöfe, mit denen er die Landschaft entstellt, den Eitelkeitsmarkt, den er auf

hohe Berge oder an den Meeresstrand mitschleppt, so könnte man geneigt sein, von dieser ganzen „Naturliebe" höchstens das physiologische Bedürfnis nach gesunder Luft für echt zu halten. Aber es wäre ungerecht, die tieferen Gefühle bei den Massen zu suchen, die sie nur in Spuren zeigen; vielmehr müssen wir nach ihnen bei den Einzelnen forschen, die sich von dem Schwarm trennen, bei den Künstlern vor allem, die sich der Natur hingeben. Auch da aber ist das Ergebnis weniger eindeutig als manche meinen. Es ist üblich, die moderne Lyrik und die moderne Landschaftsmalerei als Ausdruck pantheistischer Naturverehrung anzusehen. Aber selbst bei Goethe war dieses Gefühl nicht so ungebrochen, wie man manchmal meint; zumal die Gestalten seiner Jugend, Werther und der Faust des ersten Teiles, schwanken zwischen Hingegebenheit an die Natur und Fremdheit gegen sie. In neuerer Zeit kommt das Ruhen in der Welt nur bei Wenigen, wie etwa bei Gottfried Keller, zu reinem Ausdruck, Andere, wie Richard Dehmel, zeigen eine brünstige Sehnsucht nach Vereinigung mit der Natur, vielfach aber beschränkt sich die Naturliebe bewußt auf einen Winkel der Welt, in den man sich einschließt, damit das Treiben sinnloser Kräfte außerhalb dieses Eckchens nicht mehr gehört werde. Die neuere Malerei belebt die Naturgegenstände nicht, wie die romantische tat, sondern gibt nur ihre physische Existenz im Lichte. Es scheint oft, als werde absichtlich jeder Gedanke an die Bedeutung des gewählten Ausschnittes zurückgedrängt; die Stelle einer Hingabe an die Allnatur nimmt vielfach die artistische Freude an den Reizen eines beschränkten Stückes Natur ein. Gewiß fördert eine solche Haltung die sachliche unsentimentale Wiedergabe des Eindruckes und bereichert unsere Anschauung ebenso, wie sie die Möglichkeiten des Naturgenusses erweitert; aber die Natur bleibt so außerhalb des eigentlichen Lebenszentrums, während eine viel weniger differenzierte gefühlvolle Hingabe an das Leben in Tier und Pflanze, in Wolke und Wind die ganze Persönlichkeit ergreift. Die physikalisch-technische Naturauffassung muß aber, wenn sie außerhalb ihres engeren Gebietes mächtig wird, die „pantheistische" Naturverehrung schwächen.

Deutlicher noch als in unserem Verhalten zur irdischen Natur zeigt sich das in unserer Stellung zu den Gestirnen und zur Astronomie. Es ist öfter bemerkt worden, wie sehr das Interesse an den Bewegungen der Planeten abgenommen hat, ganz im Gegensatze zu den großen Fortschritten astronomischer Wissenschaft. Der populäre Anteil beschränkt sich nahezu auf die Frage nach dem Schicksale unserer Erde, von dem das Geschick der Menschheit als eines Ganzen abhängig ist. Der Sonne entstammt ja fast alle Energie, die wir benutzen, ihre Wärme liefert die Grundbedingung unseres Lebens, in ihr liegen auch die absoluten Grenzen unserer Herrschaft über die Natur; die Aussicht, daß die Sonne erkaltet, bedeutet zugleich das Aufhören alles menschlichen Lebens. Im Vergleich mit der Lebensdauer des einzelnen Menschen ist die Zeit, während deren Menschen die Erde bewohnen können, gewiß ungeheuer groß, aber im Vergleich mit der Dauer der Erde ist sie vielleicht doch nur eine vorübergehende Episode. Daher erneuern sich immer wieder die Versuche, diesen Kältetod des Sonnensystems als irrige Folgerung nachzuweisen. Vergleicht man die Stellung des modernen Menschen zu diesem natürlichen Ende der Menschengeschichte mit der des mittelalterlichen Christen zum erwarteten jüngsten Gerichte, so fällt der Gegensatz in die Augen. Die Schrecken des jüngsten Tages schienen damals nahe bevorzustehen. Der Gedanke an sie trieb zu heroischen wie zu verzweifelten Taten und machte jeden sittlichen Entschluß zu einer verantwortungsvollen Entscheidung über das Schicksal der Seele, während zugleich alles irdische Tun, so weit es nicht mit innerer Läuterung zusammenhing, bedeutungslos erschien. Die Billionen von Jahren dagegen, mit denen der Astronom rechnet, rücken das Ende der Menschheit dem einzelnen Geschlechte so fern, daß das Wissen darum niemanden hindern wird, nach besseren Lebensbedingungen zu streben. Äußerlich bleibt das Tun und Treiben auf der Erde, wie es ist, aber seine tiefere Bedeutung droht es zu verlieren, sobald man es mit dem Maßstabe kosmischer Zeiten mißt. Wohl vermindert man sich die Fremdheit der Himmelskörper, wenn man annimmt, einige von ihnen seien imstande, uns ähnliche Wesen zu beherbergen. Aber die Existenz von Orga-

nismen auf anderen Planeten, selbst von solchen, die wie wir streben, leiden und erkennen, vermag nur unsere Phantasie anzuregen, nicht aber unserem Leben eine tiefere Bedeutung zu verleihen, weil eine Verbindung mit ihnen uns versagt ist.

Überschreiten wir gar die Grenzen des Sonnensystems, so fehlt uns jeder Anhalt, die Bewohnbarkeit von Weltkörpern zu erörtern, da wir hier nur die Sonnen, nicht die Planeten kennen. So fremd sind diese Massen dem Geiste, daß ein Denker wie Hegel, den nur der Geist beschäftigte, die philosophische Bedeutung der unzähligen Weltsysteme einfach leugnete: sie sind ihm das Äußerliche, Leere, die bloße Wiederholung ohne Fortschritt, die schlechte Unendlichkeit. In diesen Worten, so hart sie klingen, liegt mehr echtes Gefühl und mehr philosophische Einsicht als in den üblichen Deklamationen über die Erhabenheit des Sternenhimmels, wenn sie von solchen wiederholt werden, denen die Natur ein großer Mechanismus ist. Indessen auch Hegels Versuch, den Einwand der Astronomie gegen eine geistige Weltauffassung mit einer verächtlichen Gebärde abzuweisen, zeigt nicht die Haltung, die dem Philosophen geziemt. Hegel sieht in der Entwicklung des menschlichen Geistes die eine einheitliche Bewußtwerdung des Weltgeistes selbst; aber gegenüber den kosmischen Gewalten erscheint Existenz und Dauer des Menschengeschlechts als unerheblicher Zufall. Gewiß die bloße Häufung der Massen, die ewige Wiederholung gleicher sinnloser Bewegungen ist gemein und unserer Bewunderung unwert, aber könnte nicht das „Niederträchtige" doch das Übermächtige sein?

In ganz anderer Weise hat man versucht, sich vor dieser furchtbaren Folgerung zu retten. Man kann bestreiten, daß die Auffassung der Welt als eines Systems bewegter Massen die innere Wirklichkeit trifft. Jede Empfindung ist ja aus Bewegungen im Raume unableitbar, höchstens kann sie bestimmten Bewegungen zugeordnet werden. Nun erscheint es unfaßlich, wie diese neue Seite der Wirklichkeit entstehen soll, wenn sie ausschließlich in wenigen mit Gehirn- oder Nervensystem begabten Organismen existiert. Da auch diese Organismen als Körper den allgemeinen Gesetzen körperlichen Geschehens unterworfen sind, so scheint die einheitliche Auf-

fassung aller Dinge zu fordern, daß umgekehrt auch allem körperlichen Geschehen irgendetwas Seelisches entspricht. Direkt zugänglich ist uns dieses Geschehen freilich nur in uns selbst, seine Erfassung durch Analogie gelingt besser oder schlechter, je nachdem die Körper den unseren mehr oder minder ähnlich sind. Wie weit die Analogie sich ausdehnen läßt, ob insbesondere auch den meist für unbelebt gehaltenen Körpern mit Grund Seelisches zugeordnet werden darf, wird sich nie streng entscheiden lassen. Aber sicher ist, daß die Zuordnung von Seelischem zu den einzelnen Teilen und Bewegungen einer mechanistisch gedachten Körperwelt das Seelenleben selbst in gegeneinander gleichgültige Teile zerspaltet. Die tötende Kraft des beherrschenden Denkens wendet sich ja, wie bekannt, auch gegen das Seelenleben. Daß er dies Bedenken würdigte und zu überwinden suchte, zeichnet Fechner vor den meisten anderen Bekennern der Allbeseelung aus. Nicht dem einzelnen Atom ordnet er seelisches Sein zu, nicht der einfachen Schwingung seelisches Geschehen, sondern erst an den Zusammenhang eines psychischen Ganzen knüpft sich für ihn eine psychische Einheit. Das hat die wichtige Folge, den Aufbau einer Stufenordnung übereinandergeordneter Seeleneinheiten zu erlauben, die den kleineren oder größeren Einheiten der Körperwelt entsprechen. Fechner selbst war ein zusammenschauender Geist, er erfaßte überall Ganzheit, Einheit, Verbindung. Darum erschöpft man den Reiz seiner Werke auch nicht durch Wiedergabe seiner Grundgedanken. Diese zusammenschauende Phantasie verband er mit geduldiger Hingabe an die einzelnen Erscheinungen. Wie er dadurch als wissenschaftlicher Forscher dem Experiment neue Gebiete erschlossen hat, so gelang es ihm, in seinen philosophischen Werken die verschiedensten Tatsachenreihen spielend und doch mit ernster Absicht zu verknüpfen und dabei jeden Gedanken mit der farbigen Lebendigkeit seines eigenen Wesens zu durchtränken. Legt man ein Buch Fechners beiseite, um sich wieder nüchterner Prüfung der Gedanken zuzuwenden, so erliegt man wohl dem Eindruck, als erkalte und ergraue plötzlich die Welt. Aber dieses Schicksal trifft auch Fechners eigene Gedanken, sobald man sie von seiner Person und seiner Darstellung loslöst. Von ihm selbst

strahlt die milde und lichte Wärme aus; denn er gehörte zu den seeligen Geistern, die jede Prüfung in Harmonie verwandeln, in ihm lebte eine stillbewegte Zentralkraft, fähig aus jedem Chaos einen Kosmos zu bilden. In diesem Spiegel sah er die Welt, nicht blind für das Übel und das Böse, aber überzeugt, daß es sich einem Ganzen harmonisch einfügt. Von dem Reichtum und der Schönheit des Menschen Fechner jedoch muß man absehen, wenn man seine Gedanken prüfen will. Der Kern dieser Gedanken ist nicht die ganz unbestimmte Behauptung, daß alles beseelt sei; Fechner selbst hat es oft genug ausgesprochen, daß bei mechanistischer Auffassung des Seelenlebens eine Welt einzelner empfindender Atome nie ein lebendiges Ganzes ergibt. Wohl waren ihm als Psychologen die Lockerungen im Gefüge des Ich vertraut genug; aber diese Erkenntnis führte ihn nicht zu einer Leugnung seelischer Einheit, sondern nur dazu, diese Einheit als werdende, als mehr oder minder geschlossene zu verstehen und sie nun auch in körperliche Systeme einzufühlen, die nie völlig geschlossen sind. Auf die Pflanzenseelen, mehr noch auf die Erdseele kommt es ihm an, nicht auf Beseelung der Moleküle und Atome, und darauf, daß alles mechanische Geschehen diesen organischen Einheiten dient. Ein Reich einander übergeordneter Organisationsstufen bilden gleich den Körpern auch die Seelen. Wie sich über den Zellseelen und Organseelen die Menschenseele aufbaut, so über den Menschenseelen die Erdseele. Jeder Mensch ist ein Organ der Erde, in seinem Verhältnis zu ihr vergleichbar einer Ganglienzelle im menschlichen Organismus. Prüft man freilich die Argumente, mit denen Fechner seine Theorie beweist, so erkennt man, daß es bloße Ähnlichkeiten sind, die nirgends einen zwingenden Schluß erlauben; nur insofern bedeuten sie auch für die Wissenschaft etwas, als sie auf Möglichkeiten hinweisen und vor der Leichtfertigkeit dogmatischer Verneinung warnen. Zudem läßt der Gedankenbau uns gerade da im Stich, wo wir einer deutlichen Auskunft im Interesse unseres Weltgefühles am meisten bedürften. Die Gleichgültigkeit des Naturlaufes gegen den Geist überwindet Fechner nicht durch Denken, sondern nur durch persönlichen Glauben. Zwischen der menschlichen Lebensarbeit und dem Stufenreiche der

Geister fehlt jeder Zusammenhang. Für Fechner selbst verhüllte sich dieser Riß durch eine christliche Gläubigkeit, die er mit seinem philosophischen Weltbild nicht gedanklich vereinigen konnte. Dem Fehlen dieser Verbindung ist es zuzuschreiben, daß die Begeisterung, die Fechners Gedanken zunächst erwecken, nicht stand hält. Glied seines Volkes zu sein, die große und erfüllte Einheit alles Menschlichen vorzubereiten — aus diesem Bewußtsein schöpft der Einzelne die Kraft, mit der er sein besonderes Tun einem großen Zusammenhang einordnet. Er hofft zunächst, daß der Gedanke des Erdgeistes, der mit den Geistern der anderen Gestirne lebendige Gemeinschaft hält, die Menschheit in ähnlicher Weise einem kosmischen Ganzen einordnet und so seiner Arbeit die letzte Bedeutung gibt. Aber dazu müßte man eine Lebensaufgabe der Erde mindestens ahnen. Der bloße Gedanke, selbst ein Organ der Erde zu sein, kann vielleicht ein vertieftes Verwandtschaftsgefühl zu allem Irdischen, nicht aber einen Ausgleich zwischen der kosmischen Übergröße und der eigenen Lebensaufgabe erzeugen. Fechner vermag im Grunde über die Einordnung des Erdgeistes in einen höheren Geisterzusammenhang nichts zu sagen; vielmehr tritt hier sogleich sein Gottesbegriff ein, der christlichen Ursprungs ist und den er mit seiner Naturauffassung nur äußerlich zusammenfügt. So scheidet man von Fechner mit dem Bedürfnis, sich tiefer auf das Recht des naturwissenschaftlichen Weltbildes zu besinnen, sowie Möglichkeit und Grenzen einer Erkenntnis des Weltganzen zu untersuchen.

Innerhalb der körperlichen Welt selbst wird diese Notwendigkeit besonders deutlich, wenn die Frage nach ihren Grenzen oder nach ihrer Unendlichkeit in Raum und Zeit auftritt. Die Unendlichkeit des Weltalls scheint sich nicht leugnen zu lassen. Alle Teile des Raumes sind gleichwertig, von jedem denkbaren Punkte aus läßt sich ins Unendliche weiterschreiten; die Annahme ferner, daß irgendwo die Erfüllung des Raumes mit Weltkörpern aufhört, ist ganz willkürlich, überdies physikalisch schwer denkbar, weil sie Kräfte voraussetzt, die eine weitere Zerstreuung der Materie hindern. Von einem unendlichen Weltall aber als einem Ganzen vermögen wir schlechthin nichts auszusagen, weil die Begriffe eines Ganzen und eines

Unendlichen einander widersprechen, wenn sie in derselben Beziehung auf dasselbe angewendet werden sollen. Die obersten Gesetze der Naturwissenschaft ferner, das der Erhaltung der Energie z. B., verlieren ihren deutlichen Sinn, sobald man sie auf eine unendliche Welt anwenden will; denn eine unendliche Größe ändert sich nicht, wenn man ihr endliche Größen hinzufügt oder solche von ihr abzieht. Es bliebe also eine unendliche Energiemenge ungeändert, auch wenn endliche Energiemengen entständen und verschwänden. Die Ratlosigkeit des naturwissenschaftlichen Erkennens dieser Schwierigkeit gegenüber treibt dazu fort, die Grenzen dieses wie jedes anderen Erkennens zu untersuchen.

II. Kapitel.

Der erkenntnistheoretische Standpunkt.

Die Naturwissenschaften erkaufen ihre Triumphe durch die Entfremdung der Welt allen menschlichen Werten gegenüber. Was an den Bewegungen und Eigenschaften der Gestirne erkennbar ist, dem fehlt jede Beziehung zu unserem Wollen und unserem Schicksal; wir sinken der Astronomie gegenüber zu einem sinnlosen Einzelfall sinnlosen Massengeschehens herab. Nicht die Übergröße der Welt an sich vernichtet unsere Bedeutung. Wäre die ungeheure Welt als werthaltiges Ganzes faßbar, so könnten wir wohl zu einem kleinen Gliede des Wertzusammenhanges herabgedrückt aber nicht entwertet werden. Unendlichkeit spricht ja auch der Monotheismus in seinen philosophisch bewußten Formen dem Weltgrunde zu, ohne dadurch die Hingabe des Menschen an Gott als den Träger aller Werte zu zerstören. Nur den menschlichen Stolz mäßigt er zu bescheidener Selbsteinschätzung, wo er mit dem Gedanken der Unendlichkeit Gottes Ernst macht.

Keine Rücksicht auf unsere Wünsche darf die Reinheit des Erkennens trüben. Verdächtig wird daher das Suchen nach Trostgründen sein, das sich in kosmologischen Spekulationen zuweilen einstellt, wenn etwa die Notwendigkeit des Kältetodes der Erde erörtert wird. Aber der Weltbegriff der Natur-

wissenschaft als Ganzes erfordert eine Nachprüfung. Er stellt sich, mit unserer ursprünglichen Auffassung der Dinge verglichen, als eine Umwandlung dar, die man als Mechanisierung und Quantifizierung bezeichnen kann. Das Wort „mechanistisch" wird dabei in einem weiteren Sinne gebraucht, als sonst wohl geschieht. Die Bedeutung dieses Wortes soll daher hier ausdrücklich so festgelegt werden, daß alle naturwissenschaftlichen Theorien, die zu dem gleichen Resultate einer entwerteten Welt führen, darunter fallen. Man kann dabei eine fortschreitende Erweiterung des Begriffes „mechanistisch" in der Geschichte der Wissenschaft erkennen. Die Naturwissenschaft und Philosophie des 17. Jahrhunderts wollte alle Naturvorgänge auf Druck und Stoß, d. h. auf unmittelbare Berührung letzter Körper zurückführen. Newton verzichtete auf dieses Bild und zeigte, daß der Fall irdischer Körper und die Bewegungen der Gestirne in gleicher Weise durch anziehende, in die Ferne wirkende Kräfte erklärt werden können. Es entstand so ein erweiterter Sinn von Mechanik, und ihm gemäß heißen nun mechanistisch alle Theorien, die Kräfte voraussetzen, deren Größe nur von der Masse und dem Abstand der materiellen Teile abhängt. An diese Auffassung denkt man, wenn man der mechanistischen eine „energetische" Auffassung gegenüberstellt, die die verschiedenen Arten der Energie (mechanische Energie, Wärme, Elektrizität usw.) als gleich ursprünglich auffaßt. Aber auch die energetische Theorie denkt die verschiedenen Energiearten so, daß sie nach festen, zahlenmäßig bestimmbaren Verhältnissen unter ganz bestimmten, naturgesetzlich feststehenden Umständen ineinander umgewandelt werden können. Auch der Energetiker faßt das Geschehen an jedem einzelnen Orte zu jeder Zeit auf als ausschließlich abhängend von der räumlichen Lage und den äußeren Beziehungen der Energiequanten untereinander. Es fehlt auch hier jeder Gesamtplan der Welt; nur Gesetze, die aussagen, was bei bestimmter Lage der Teile oder bei bestimmten Verkoppelungen der Energiequanten geschieht, beherrschen das Weltgeschehen. Damit aber verwandelt die Energetik die Welt ebenso in ein Nebeneinander gleichgültiger Umsetzungen wie die im engeren Sinne mechanistisch genannte Theorie. Es ist also hier unnötig zu

untersuchen, welche von diesen Theorien in sich konsequenter ist, welche nach dem jetzigen Stande der Forschung den Tatsachen besser gerecht wird. Vielmehr interessiert nur das, was allen erwähnten Ansichten, der Mechanistik des Druckes und Stoßes, der Mechanistik der Zentralkräfte und der Energetik gemeinsam ist. Alle diese und alle ihnen in dem Grundschema verwandten Theorien sollen daher durch das Wort „mechanistisch" (im weitesten Sinne) umspannt werden. Es heiße mechanistisch jede Theorie, die das Geschehen aus dem äußeren Zusammenwirken irgendwelcher innerlich unverbundener Teile nach Gesetzen erklärt, die lediglich Bestimmungen der gegenseitigen Lage und der isolierten Beschaffenheit der Teile enthalten. Ungewohnt ist diese weitere Bedeutung des Wortes nicht, sie liegt etwa zugrunde, wenn man in der Psychologie von einer Mechanik der Vorstellungen redet.

Die Welt einer mechanistischen Theorie ist von unseren Erlebnissen verschieden und soll doch unseren Erlebnissen irgendwie gerecht werden, ja uns zu neuen Erlebnissen verhelfen. Darin liegt eine Schwierigkeit, die nun für die verschiedenen Seiten jener Umwandlung erörtert werden muß. Zunächst werden bekanntlich die qualitativen Unterschiede zwischen unseren Empfindungen durch quantitative ersetzt. Aber was bedeutet dieses „Ersetzen"? Der naive Ausdruck z. B.: die Farben sind Schwingungen eines hypothetischen Lichtäthers, bedarf sofort einer näheren Bestimmung in bezug auf den Sinn des Wortes „sind". Es ist ja augenscheinlich unmöglich, die Qualität rot aus einer Wellenlänge oder Schwingungszahl abzuleiten oder in eine solche zu verwandeln, es ist nur möglich, sie einer solchen zuzuordnen; und der Wert dieser Zuordnung besteht darin, daß man mit der Wellenlänge rechnen, durch sie aus den allgemeinen Gesetzen der Wellenbewegung das besondere Verhalten der roten Strahlen ableiten kann. Unableitbar bleibt dabei gerade die qualitative Eigentümlichkeit des rot. Zu dieser Quantifizierung fügt die mechanistische Wissenschaft eine zweite Umwandlung der erlebten Wirklichkeit. Es ist ihr allgemeinster Grundsatz, daß jedes Ganze vollständig aus seinen Teilen und aus ihrer gegenseitigen Lage

ableitbar ist. Für unser Erleben aber ist ein Gesamteindruck immer mehr als die Summe der Teileindrücke: eine Melodie ist mehr als eine Folge von Tönen, ein Satz mehr als eine Zusammenfügung von Wörtern, ein Mensch mehr als eine Summe körperlicher und seelischer Vorgänge. An diesem Mehr hängt unser Anteil, unsere Wertschätzung; aber freilich das Neue, das jede Zusammenfügung herbeiführt, ist aus den Teilen unableitbar und hindert die Beherrschung durch das Erkennen. Darum muß die Naturwissenschaft es beseitigen, wenn sie ihre Ziele erreichen will. Dieser zweite Gegensatz zwischen erlebter und naturwissenschaftlich erkannter Welt hängt mit dem ersten sehr enge zusammen. Quantitäten ergeben berechenbare Zusammenfügungen, Qualitäten vereinigen sich zu einer neuen Qualität. In dieser Neuheit liegt noch nicht ein mehr an Bedeutung oder Wert, aber sie gibt die Möglichkeit dafür her, sie ist gleichsam der Boden, auf dem dieses Mehr erwächst. Man wendet hier vielleicht ein, daß auch quantitative Zusammensetzungen für unser Bewußtsein eine im Vergleich zu den einzelnen Gliedern ganz neue Bedeutung gewinnen können. Der Parademarsch eines einzelnen Soldaten wirkt gespreizt und gezwungen, der eines Bataillons imponiert als Ausdruck der von einem Willen beherrschten Masse. Aber in solchen Fällen wird eben die bloße Hinzufügung in qualitative Unterschiede des Erlebens übersetzt; darin besteht jenes Umschlagen der Quantität in die Qualität, von dem Hegel redet. Es wird also weder eine Qualität aus einer Quantität noch ein Ganzes, das mehr ist als die Summe seiner Teile, aus einem bloßen Nebeneinander jemals abgeleitet. Ebensowenig verwandelt sich je das eine in das andere. Vielmehr werden die Elemente der mechanistischen Theorie den verschiedenen Stücken und Seiten der Erlebnisse lediglich zugeordnet, um deren unbeherrschbare Verschiedenheit durch ein unserer Rechnung und Konstruktion zugängliches System zu beherrschen.

Das Recht dieser zugeordneten Theorie, sich an Stelle des Erlebten zu setzen, wird abhängen von der Geltungsart, die ihren Voraussetzungen zukommt. Es zeigt sich aber, daß diese „Voraussetzungen“ — zugleich Ziele unseres Erkennens sind. Die Verschiedenheit der Qualitäten ist etwas Letztes,

der Unterschied von blau und rot, von süß und sauer kann nur noch aufgewiesen werden. Wer ihn nicht zu empfinden vermag, des Gesichts oder Geschmacks entbehrt, dem kann man ihn nicht vorführen; man kann ihm nur erzählen, daß andere Menschen hier etwas und zwar Verschiedenes empfinden, und er vermag diesen Satz durch Analogie zu verstehen, weil er auf anderen Sinnesgebieten qualitative Verschiedenheiten kennt. Daher setzt jede qualitative Verschiedenheit der Herrschaft des Geistes eine Grenze. Das Quantitative aber ist das Beherrschbare, Berechenbare — der Unterschied zweier Quantitäten ist wieder eine Quantität derselben Art. Darum leistet der allgemeine Begriff prinzipiell Anderes den Quantitäten gegenüber als den Qualitäten. Wenn ich die Farben (im weiteren Sinne des Wortes) in bunte Farben und in nicht-bunte Farben (weiß, grau, schwarz) einteile, so hebe ich wichtige Ähnlichkeiten hervor, aber ich kann das verschiedene Verhalten der bunten und nicht-bunten Farben dadurch in keiner Weise erklären. Wenn ich aber für die den Spektralfarben zugeordneten Bewegungen den allgemeinen Begriff der Wellenbewegung aufstelle, so vermag ich daraus eine Anzahl Bewegungsgesetze abzuleiten, in die sich die den einzelnen Farben zugeordneten Werte einsetzen lassen. Es ist dann aus dem allgemeinen Gesetz und dem besonderen Werte das Verhalten des einzelnen Falles berechenbar. Da nun der Raum durch Messung beherrschbar ist, da (mindestens nach der Auffassung der Mechanik) auch die Zeit sich messen läßt, so sind alle Änderungen, die nur von räumlicher und zeitlicher Lage abhängig sind, als quantitative Änderungen zu fassen, sofern außerdem vorausgesetzt wird, daß durch das Neben-Einander der Teile kein qualitativ neues Ganzes erzeugt wird. Die Mechanisierung ist also die vollendete Quantifizierung. Wenn daher alle Bedingungen des Geschehens auf die Lage und die am besten quantitativ ausdrückbare Beschaffenheit einzelner voneinander unabhängiger Teile geknüpft sind, so lassen sich die Umstände, unter denen ein bestimmter Erfolg eintritt, genau präzisieren. Der Forschung ist dann in jedem einzelnen Falle eine bestimmte Aufgabe gestellt: sie hat die letzten unveränderlichen Teile aufzusuchen und ihre gegenseitigen Beziehungen festzustellen. Dabei müssen die

bestimmten Bedingungen des besonderen Falles so beschaffen sein, daß sich aus ihrer Einsetzung in das allgemeine Gesetz der einzelne Fall ableiten läßt. Es muß also die einzelne Naturerscheinung als besondere mechanistisch aufgelöst und quantitativ bestimmt werden. Darauf beruht der Vorzug der modernen Naturwissenschaft vor der Naturphilosophie Demokrits, der jene allgemeinen Prinzipien kannte, ohne sie exakt anzuwenden. Auch die gesamte Erweiterung unserer Kenntnisse über das Gebiet hinaus, das unseren Sinnesorganen direkt zugänglich ist, verdanken wir der Anwendung dieser Grundsätze. Niemand kann sagen, wie eine Welt aussehen würde, in der es auch nur eine neue Farbenqualität neben den uns bekannten gäbe. Führt man aber die Farben auf Schwingungen von bestimmter Wellenlänge zurück, so ist leicht zu konstruieren, wie sich Schwingungen von anderer Wellenlänge verhalten, und wenn wir Grund haben, solche anzunehmen, lassen sie sich der Konstruktion der Welt ohne Schwierigkeit einfügen.

Eine Leistung für das Erkennen also rechtfertigt die mechanistische und die quantitative Umformung der Erlebnisse. Wohl schließen diese Theorien, wo sie streng durchgeführt werden, jede Zweckbetrachtung aus — aber sie selbst lassen sich nur durch eine Zweckbetrachtung unterbauen. Indem sie sich also auf etwas stützen, was ihnen unzugänglich bleibt, scheint ihnen nur ein relatives Recht zuzukommen. Dafür spricht auch, daß sich diese Umwandlung der Erlebnisse in Quantitäten, die nur durch mechanistische Gesetzmäßigkeit verbunden sind, nie bis zu Ende durchführen läßt. In der Verschiedenheit der Energien, ja, wenn man diese nicht als etwas Letztes anerkennen will, in der Verschiedenheit erfüllten und unerfüllten Raumes, liegen Reste der Qualität. Sobald eine Wissenschaft die Wirklichkeit nachkonstruieren will, muß sie mit benannten Zahlen rechnen. Die einzelnen Teile ferner, in die die mechanistische Wissenschaft die Welt zerlegt, haben nur äußere Beziehungen zueinander. Aber das Ganze der mechanistischen Naturwissenschaft selbst ist ein System — die Gesetze, die sie als geltend ableitet, werden zu allgemeineren Gesetzen zusammengefaßt, aus denen sie durch Einsetzung besonderer Umstände abgeleitet werden sollen. Wie der Geist überall, wo er herrschen

will, den Stoff entgeistet und sich in sich selbst konzentriert, so auch hier — der entgeisteten Welt steht eine konzentrierte Geistigkeit der Wissenschaft gegenüber — die Naturwissenschaft kann die geistige Einheit, die mehr ist als Zusammenfügung von Teilen, nur leugnen, solange sie sich selbst nicht sieht.

Welcher Art aber ist diese geistige Einheit und welchen Grund der Gültigkeit können die Grundsätze anführen, in denen sie sich durchsetzt? Auf diese Frage werden zwei verschiedene Antworten gegeben, denen gemäß sich heute die Denker in zwei Richtungen teilen. Die Einen erklären, daß jene Sätze das Wesen des Erkennens überhaupt ausdrücken, die Anderen, daß es Verhaltungsweisen des menschlichen Seelenlebens seien, die sich als nützlich im Lauf der Entwicklung durchgesetzt hätten. Man kann die erste Ansicht am besten als aprioristisch bezeichnen; denn sie macht alle Erkenntnisse abhängig von Sätzen, die a priori gelten. Der von den Gegnern oft für sie gebrauchte Ausdruck rationalistisch ist festgelegt für die Behauptung, daß sich auch die Inhalte des Erkennens aus den Formen ableiten lassen, und diese Behauptung wird von vielen Anhängern des Apriorismus verworfen. Die Anhänger der zweiten Meinung nennen sich selbst Pragmatisten oder Humanisten. So wenig wie bei irgendeiner anderen philosophischen Richtung ist beim Pragmatismus der Gedankengehalt mit dem einen Satze erschöpft, daß die Normen des Erkennens, insbesondere auch die Prinzipien der Naturwissenschaft ihre Geltung aus ihrer durch die Entwicklung bewährten Nützlichkeit ziehen; vielmehr ist der Pragmatismus u. a. ausgezeichnet durch eine Höherwertung des Lebens gegenüber dem Erkennen, durch eine Bemühung, dem Willen und Gefühl ein Recht auf Mitwirkung bei theoretischen Erkenntnissen zu geben. Käme es darauf an, diese philosophische Richtung geschichtlich zu beurteilen, so müßte man solche und manche andere Zusammenhänge berücksichtigen. Hier aber soll nur der Wahrheitsgehalt jener Behauptung geprüft werden. Dafür genügt es nicht, sie zu isolieren, sondern man muß zusehen, ob sie nicht selbst in mehrere Behauptungen zerfällt, zu deren jeder man gesondert Stellung zu nehmen hat. Man erkennt dann sofort, daß die scheinbar einfache These aus zwei Sätzen besteht: Erstlich, alle Grund-

regeln des Erkennens beruhen auf der menschlichen Natur und zweitens, sie beweisen ihr Recht durch den Nutzen, den sie dem Menschen gewähren. Zweifellos kann die erste Teilbehauptung wahr sein, auch wenn die zweite falsch ist. Es ist z. B. eine Eigenschaft der menschlichen Natur, nach einer gewissen Arbeitszeit der Ruhe zu bedürfen, aber es wäre sinnlos zu sagen, daß diese Eigentümlichkeit dem Menschen nützlich wäre. Gewiß wäre es vielmehr vorteilhaft, wenn wir die Ruhe etwa durch Beschäftigungswechsel ersetzen könnten. Erst wenn man das Ruhebedürfnis voraussetzt, kann man dann sagen, der Schlaf ist als Reaktion auf Ermüdung nützlich. Da also die zweite Behauptung weiter geht als die erste, ist sie zuerst zu prüfen. Nun ist Nutzen ein unvollständiger Begriff, wenn man ihn nicht ergänzt durch eine Bestimmung des Zweckes, wofür etwas nützlich sein soll. Die mechanistische Naturerklärung ist z. B. für die Technik nützlich, daß sie aber für das Naturgefühl und für das innere Verhältnis der Menschen zueinander nützlich sei, könnte bestritten werden. Wollte man nun definieren, Nutzen bedeutet hier jede Art menschlicher Lebensförderung, so müßte man, um über das Recht eines Grundsatzes zu entscheiden, die verschiedenen Arten der Lebensförderung in einem Größenmaßstabe ausdrücken, d. h. man machte die Prinzipien aller Forschung abhängig von einer unausführbaren Rechnung. Man hilft sich in dieser Not mit dem Zauberwort „Entwicklung"; die „Entwicklung" habe, so meint man, die nützlichsten Grundsätze siegen lassen, und sie übernehme die immer vollständigere Lösung jener Rechnung. Subjektiv entspreche dieser Entwicklung die aufgespeicherte Erfahrung der Menschheit. Indessen die Erfahrung zeigt uns wohl den technischen Nutzen der mechanisierenden Naturwissenschaft; ob aber z. B. eine raffinierte Technik Gesundheit und Lebenskraft einer Rasse fördert, darüber fehlen, wie es scheint, eindeutige Erfahrungen. Würde nun unsere Physik vielleicht unwahr werden, wenn sich zeigen sollte, daß die von ihr geleitete Technik zu einer hoffnungslosen Entartung der Rasse führte? Wohl jeder würde auf diese Frage antworten, dies treffe nicht die Wahrheit der Wissenschaft, sondern man könne höchstens sagen, die Anwendungen der Wissenschaft in der Technik haben sich als ein verderblicher

Mißgriff erwiesen. Schränkt man aber den Nutzen ein auf die direkten Folgen, in unserem Falle auf die Beherrschung der Naturvorgänge durch die Technik, so sind diese Folgen eben mit der Sache selbst gegeben. Die Vollkommenheit einer Technik beruht auf der Möglichkeit vorauszusehen, was unter verschiedenen Umständen eintreten wird, d. h. auf der Kenntnis des Allgemeinverhaltens der Körperwelt. Daß aber diese Kenntnis gefördert wird, wenn man die Grundsätze des Erkennens bewußt und vollständig anwendet, ist eine Identität, die in ihrer vollendeten Inhaltlosigkeit für das Wesen jener Grundsätze auch nicht das geringste beweisen kann. Die zweite weitergehende Behauptung des Pragmatismus ist also falsch, wenn man Nutzen als Lebensförderung überhaupt versteht, nichtssagend, wenn man ihn auf den Nutzen für die Erkenntnis einschränkt.

Mit dieser Abweisung der Rede, die Grundsätze des Naturerkennens seien „Anpassungen", ist die erste Behauptung, daß diese Sätze aus der menschlichen Natur entspringen, noch nicht widerlegt. Auch sie bedarf einer genaueren Bestimmung, denn der Mensch ist ein an Eigenschaften reiches Wesen, und auch die „Humanisten" werden nicht behaupten wollen, jede Eigenschaft des Menschen sei für die Grundsätze des Erkennens wichtig, diese müßten sich z. B. ändern, wenn er einen sichtbaren Schwanzstummel besäße, oder wenn das Bereich der für uns hörbaren Töne größer oder kleiner wäre, als es tatsächlich ist. Verschiedenheiten dieser Art gibt es ja genug unter den Menschen, aber der Farbenblinde oder der, dessen Riechfähigkeit begrenzt ist, hat doch keine anderen Erkenntnisgrundsätze; im Gegenteil, die Durchsetzung der Erkenntnisgrundsätze macht die Wissenschaft gerade von dem Einfluß solcher Verschiedenheiten frei. Der Inhalt unserer Erkenntnis wäre vielleicht anders, wenn wir andere Sinnesorgane besäßen, aber die Grundsätze bleiben davon völlig unberührt. Es können also mit dem vieldeutigen Ausdruck „menschliche Natur" nur sehr allgemeine Züge unseres Wesens gemeint sein. Nicht, was wir gewöhnlich „Organisation" des Menschen (im Gegensatz etwa zu anderen Tierarten) nennen, kommt hier in Betracht — alles dies kann nur den Inhalt des Erkannten erweitern oder verengern — wohl aber, daß der Mensch den Stoff, den er erkennt, nicht

„erzeugt", nicht aus den Grundsätzen des Erkennens „ableitet", sondern ihn „hinnimmt", „anerkennt". Aus dieser Unmöglichkeit eines schöpferischen Erkennens folgt ja die Notwendigkeit, die beiden Aufgaben der Beherrschung und der Anerkennung zu trennen und in verschiedenen Wissenschaften zu lösen. Meint man mit menschlicher Natur diese allgemeinste Bestimmung, daß der Mensch nicht Gott ist, so ist allerdings unsere Naturwissenschaft von ihr abhängig. In diesem und nur in diesem Sinne trifft die These des Humanismus für sie zu, aber sie ist schlecht ausgedrückt, weil ihr Sinn nicht genügend festgelegt ist.

Der richtige, exakte Ausdruck für die Abhängigkeit alles Erkannten vom erkennenden Geiste ist freilich nicht leicht. Wenn man sagt, daß das „Subjekt" die Grundsätze der Wissenschaft trägt, so scheint daraus eine eigentümliche Verwirrung zu folgen. Zuerst war die qualitative Welt als „subjektiv" verdrängt worden, nun scheint die Umwandlung dieser Welt in die quantitative ebenfalls „subjektiv" zu sein. Augenscheinlich wird in beiden Fällen das Wort „subjektiv" nicht in dem gleichen Sinne gebraucht. Es muß daher untersucht werden, was in dem Satze: „auch die Grundsätze der Naturwissenschaft hängen von unserem Ich ab", die Worte „Ich" und „abhängen" eigentlich bedeuten. So sehr ist freilich der Mensch gewohnt, sich als Einheit aufzufassen, daß alle Zerlegungen dieser Einheit entweder etwas Grauenhaftes oder etwas Spitzfindiges an sich haben. Grauen erregt die wirkliche Loslösung einzelner Teile des Ich, wie sie am deutlichsten in manchen Zuständen der Hysterie, der Hypnose, des Traumes hervortritt; den Eindruck der Spitzfindigkeit machen leicht die Unterscheidungen, die die Erkenntnistheorie zu ihren Zwecken im Ich vornimmt. Dieser Eindruck, der überwunden werden muß, ist so stark, weil die begrifflichen Trennungen hier den Kern des Ich selbst zu zerspalten scheinen. Wir erleben uns ja am stärksten als Einheit, wenn wir uns zu einem bestimmten Willen oder Werk zusammenfassen. So sehr wir erschrecken, wenn uns die relative Unabhängigkeit vereinzelter Triebe in uns zum Bewußtsein kommt, der Wahrheit dieser Einsicht werden wir uns schwerlich entziehen können. Dagegen widerstrebt es nicht unserem Gefühl sondern unserem Denken, auch jenes zentralere vereinheitlichende

Ich noch zu zerlegen, das wir bei den Worten „ich denke, ich will" meinen. Aber von einer Notwendigkeit dieser Zerlegung können die mannigfachen Mißverständnisse in dem Streite zwischen Realisten und Idealisten überzeugen. Mit einer fast ironisch wirkenden Konzentriertheit erscheinen diese Mißverständnisse in einem kleinen Gespräche zwischen Schopenhauer und Goethe. Die Veranlassung des Gespräches berichtet Schopenhauer, der es uns überliefert hat, nicht; doch möchte ich vermuten, daß sie sich über die Farbenlehre unterhalten hatten und daß im Zusammenhange damit Schopenhauer zu Goethe gesagt hatte: Farben und Licht seien als Objekte nur da, sofern sie von dem erkennenden Subjekte vorgestellt werden. Darauf entgegnete Goethe, „mit seinen Jupiteraugen" ihn anblickend: „Was! Das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein! Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe." Schopenhauer will mit dieser Erzählung zeigen, wie ganz Realist oder wie unphilosophisch im Sinne Schopenhauers Goethe gewesen sei; und doch hat Goethe unzweifelhaft recht, wenn man mit dem erlebenden Subjekt, von dem das Licht abhängig sein soll, den einzelnen Menschen meint. Dieser existierte gewiß nicht, wenn das Licht ihn nicht beschiene, während das Licht auch ohne menschliches Auge da wäre. Goethe war ein Gegner der naturwissenschaftlichen Quantifizierung der Welt, er suchte aus den Qualitäten selbst einen objektiven Kern herauszuarbeiten. Aber auch wenn man ihm darin nicht folgt, wenn man sich bescheidet, vom Lichte nur zu sehen, was geeignet ist, unsere Organe zu erregen, und auch dieses nur in einer Art, deren Beziehung zum objektiven Lichte für uns undurchdringlich ist, so macht man damit nicht das Licht von sich abhängig, sondern nur die Eigenart der Lichterlebnisse. Damit verträgt sich durchaus die Anerkennung der Tatsache, daß man ohne die lichtspendende Sonne nicht existieren könnte. Warum unsere Sinnesorgane aus der Gesamtheit der Naturvorgänge nur einen Ausschnitt wahrnehmen, sucht der Naturwissenschaftler zu begreifen. Der Physiologe ist z. B. bemüht, die Stoffe, in unserer Netzhaut zu finden, die nur durch bestimmte Strahlen zersetzt werden. Auch unser Körper ist ja Objekt naturwissenschaft-

licher Erkenntnis und damit eingeordnet in die „objektive" Welt. Aber freilich, nur die Auswahl der Reize aus der Gesamtheit der Vorgänge kann so erklärt werden, nicht die Zuordnung der Qualitäten zu den Vorgängen. Sagt der Physiker, es sei subjektiv bedingt, wenn wir ultraviolette Strahlen nicht sehen, so meint er, daß sich das aus Eigentümlichkeiten unseres optischen Apparates erklärt, die der Naturwissenschaft zugänglich sind. Sagt er aber, die Qualität rot sei subjektiv im Gegensatz zu dem Schwingungsvorgang, so meint er nur, daß sie ihn als Physiker nichts angeht, daß sie in seiner Welt nicht vorkommt, also auch nicht im menschlichen Körper, sofern er seiner Welt angehört. Sagt man endlich, diese Welt des Physikers selbst sei subjektiv, so meint man, daß die Grundsätze, nach denen sie konstruiert ist, Grundsätze eines Subjektes sind, und daß ohne diese Grundsätze jene ganze Welt nicht denkbar wäre. Aber dieses Subjekt kann dann weder mit dem menschlichen Körper gleichgesetzt werden, wie ihn der Naturwissenschaftler auffaßt, noch mit jenem Bereiche der Qualitäten, das der Naturwissenschaftler als ihn nicht angehend beiseite läßt. Denn der menschliche Körper ist ja nur ein Teil der naturwissenschaftlich zu konstruierenden Welt und steht allen ihren anderen Teilen prinzipiell gleich. Jene Abgrenzung aber des Psychischen, wie wir sie vorzunehmen gewohnt sind, nach der das Qualitative dem psychischen Zusammenhang angehört, ist ganz von den Bedürfnissen der Naturwissenschaft her gemacht. Da diese nämlich Qualitäten weder gebrauchen noch erklären kann, entsteht das Bedürfnis, die qualitativen Eigenschaften und Zusammenhänge einem anderen Wissenschaftsgebiete zuzuweisen, und als solches kommt lediglich die Psychologie in Betracht. Denn wenn die Qualitäten nicht jenem körperlichen Zusammenhange angehören sollen, der allen Erlebenden gemeinsam ist, so können sie nur untergebracht werden in dem Zusammenhange der Erlebnisse des Einzelnen. Es ist also die Psychologie abhängig von denselben Voraussetzungen wie die Naturwissenschaft. Sind diese Voraussetzungen subjektiv, so ist das Subjekt, zu dem sie gehören, also nicht das, welches den Gegenstand der Psychologie bildet, sondern ein solches, das Psychologie und Physik in gleichem

Maße umgreift. Aber vielleicht denkt man nicht an das Subjekt, wie die Psychologie es sich zum Gegenstande macht, sondern an den erlebenden Menschen, der unabhängig von allen Konstruktionen der Wissenschaft existiert und der sich dann doch wieder aller wissenschaftlichen Begriffe bedient, um deutlicher zu erleben. Gewiß ist es richtiger, von diesem noch ganz ungeklärten aber auch von bestimmten Voraussetzungen freien Subjekte seinen Ausgang zu nehmen, wenn man das Subjekt des Erkennens bestimmen will; man verbaut sich so wenigstens den Weg nicht von vorne herein, aber man muß ihn sich nun auch erst bahnen. Zweifellos ist es das Ziel aller Erkenntnis, der primitivsten wie der wissenschaftlichen, einen Gegenstand so zu kennen, wie er sich verhält unabhängig von der Beziehung, in der unser erlebendes Ich augenblicklich dazu steht. Daß dem Menschen je nach der Stimmung seiner Organe derselbe Reiz verschiedene Empfindungen erregt, war ein Hauptmotiv für die Ausschaltung der Qualitäten aus der Körperwissenschaft. Kann man diese Umbildung nicht völlig durchführen, bleibt vielmehr ein unaufgelöster qualitativer Rest zurück, so beweist das lediglich, daß die von uns abhängige Körperwelt uns immer nur teilweise erkennbar ist, gleichwie wir vom Monde nur die der Erde zugewandte Seite sehen. In diesem Sinne wäre nicht die Umbildung subjektiv, sondern der von der Umbildung übrig gelassene Rest. Von diesem Reste aber ist die Umbildung abhängig wie von einer Grenze, nicht wie von einem Prinzip. Anders steht es mit jenen Grundsätzen, die die Umbildung als solche leiten. Die besonderen Vorgänge sollen immer vollständiger durch allgemeine Gesetze beherrscht und mit Hilfe der Einsetzung besonderer Quantitäten aus ihnen abgeleitet werden. Das Interesse der Erkenntnis, das darin zum Ausdruck kommt, durchdringt das ganze Gebäude naturwissenschaftlicher Erkenntnis um so vollständiger, je weiter sein Ausbau fortschreitet. Hier handelt es sich also gewiß nicht um einen Rest, der nicht ganz ausgeschieden werden kann, ebenso wenig um eine übrigbleibende Ergänzung, sondern um die notwendige Voraussetzung aller Naturwissenschaft. Ihre Gesetze sollen gedacht werden als Ausdruck dessen, was bei bestimmter Stellung der Elemente zueinander notwendig geschieht; aber die Elemente umgekehrt

werden dadurch gekennzeichnet, daß bestimmte Gesetze von ihnen gelten. Die Gesetze ordnen sich allgemeinsten Gesetzen unter, Allgemeinheit aber, Unterordnung, Ableitung sind Forderungen des erkennenden Geistes; eine Umbildung der erlebten Welt, wie sie unsere Naturwissenschaft vornimmt, setzt also die Interessen des erkennenden Geistes und damit diesen selbst voraus. Der erkennende Geist ist uns nun gewiß immer nur im Zusammenhange eines einzelnen erkennenden Menschen gegeben, aber er ist mit diesem erkennenden Menschen keineswegs identisch, sondern erscheint von diesem aus gesehen als Endglied einer Reihe von Umbildungen, die der Mensch mit sich vornimmt. In dieser Umbildung entledigt er sich alles dessen, was ihn zu einem besonderen Menschen macht, ja sogar eines großen Teiles dessen, was ihn zum „Menschen" macht. Von „menschlichen" Eigenschaften behält er bei die Unfähigkeit, aus seinen Denkformen den Inhalt des Erkannten zu erzeugen, die damit eng verbundene Notwendigkeit, in einzelnen Urteilen zu denken. Daraus folgt dann die schon wiederholt berührte Trennung des beherrschenden und des verstehenden Erkennens und weiter eine Mehrheit auf einander nicht zurückführbarer Wissenschaften, unter denen die mechanistische Naturwissenschaft nur eine ist. Es wird also der Vollmensch ersetzt durch ein begrenztes, unschöpferisches Erkennen. In welchem Sinne darf man dann von dem idealen Endgliede der Umbildung, das Voraussetzung der Wissenschaft bleibt, sagen, es ist noch ein Ich? Bei der Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks ist es begreiflich, daß gerade scharfe und gründliche Denker den Ausdruck „Abhängigkeit aller Erkenntnis von einem Ich" auszumerzen suchen. Mit Recht betonen sie, daß jene Grundsätze des Erkennens, etwa das Verhältnis des Gesetzes zu den Spezialfällen seiner Anwendung, in keiner Weise von der Willkür, von dem Schaffen eines Ich abhängen. Aber das wird ja auch nicht behauptet, vielmehr besteht das erkennende Ich in der Durchsetzung dieser Grundsätze, und in keinem Sinne kann man sagen, die Grundbestimmung einer Wesenheit hänge ab von der Willkür dieser Wesenheit. Nur das könnte bestritten werden, daß es zweckmäßig ist, jene sich im Erkennen durchsetzende Einheit noch als Ich zu bezeichnen; indessen wenn

man sich darauf besinnt, was eigentlich in aller Mannigfaltigkeit von Zuständen die Einheit unseres Ich ausmacht, so ist das stets ein irgendwie ergriffenes Ziel, ein Zentrum des Interesses, um das sich die Mannigfaltigkeit der Gefühle und Vorstellungen organisiert. Eine inhaltvolle Persönlichkeit wird, so zeigte sich früher, erst möglich, wenn dieses Ziel, dieses Zentrum über das Leben des einzelnen Ich hinausreicht. Ein solches Ziel ist die Durchsetzung der Erkenntnisgrundsätze, die erstrebte Einheit alles Erkannten. Man kann also zusammenfassend sagen: Die Einheit des Erkennens durch die Grundsätze der Naturwissenschaft und damit diese Grundsätze selbst haben nichts mit dem Individuellen im Ich zu tun, aber sie lassen die Ichheit in ihrer reinsten Form erscheinen.

Damit ist festgestellt, was unter dem Ich zu verstehen ist, von dem die Welt der Naturwissenschaft abhängt. Nun muß noch bestimmt werden, welchen Sinn das Wort „abhängen" hat. Es bedeutet nicht, wie man wohl gesagt hat, eine bei jedem Satze oder Gegenstande jener Wissenschaft gleichmäßig vorhandene Beziehung, die daher auch weggedacht werden kann, ohne etwas zu ändern; vielmehr jedes Objekt der Naturwissenschaft enthält in sich jene Grundsätze des erkennenden Ich. In seiner reinsten Form ist es ein Element, das durch Geltung bestimmter Gesetze von ihm, durch quantitative Beziehung zu anderen Elementen, gekennzeichnet wird. Denkt man diese Grundsätze und ihre Folgen fort, so ist auch das Objekt der Naturwissenschaft nicht mehr da. Die Abhängigkeit vom Erkennen bedeutet also jedenfalls für die Wissenschaft ein Durchdrungensein von den Erkenntnisformen. Der Gegenstand der Wissenschaft existiert gar nicht ohne diese Formen. Aber auch im vorwissenschaftlichen Denken, an das die Wissenschaft anknüpft, liegen schon die gleichen Formen angedeutet, nur nicht so rein durchgeführt. Das „Ding", das beim Wechsel seiner Eigenschaften bestehen bleibt, enthält mangelhaft verwirklicht bereits dieselbe Denkforderung, die in der „Erhaltungsgröße" der Physik völlig erfüllt ist. Freilich trägt das Ding daneben — ebenso mangelhaft verwirklicht — die Forderung in sich, „Einheit" seiner Eigenschaften zu sein. Diese Seite des Dingbegriffs läßt die Naturwissenschaft fallen. Andere Wissen-

schaften bemächtigen sich ihrer, vermögen sie aber nie über die Grenzen des Organischen hinaus zu erweitern. So weist die Erkenntnistheorie nach, daß alles Erkannte die Forderungen der Ichheit in sich birgt; am leichtesten gelingt ihr dieser Nachweis dort, wo eine bestimmte Richtung dieser Forderungen am einseitigsten und darum am klarsten erfüllt ist: bei der Naturwissenschaft. Aber nur die „Ichheit", die allgemeinen Forderungen des erkennenden Geistes werden als Voraussetzungen nachgewiesen, nicht etwa ein konkretes Ich. Wie überall, so zersetzt auch hier die Wissenschaft das, was im konkreten Erleben zusammen zu gehören schien. Die mechanistische Weltauffassung wird auf Voraussetzungen zurückgeführt, die ihr selbst unzugänglich sind; es baut sich außerhalb ihrer, gewissermaßen in einer anderen Dimension, ein neues Gedankensystem auf. Das System der Erkenntnislehre ist gewiß durch Probleme gefordert, die von der Naturwissenschaft her sich stellen, als Wissenschaften hängen beide Gedankenketten zusammen — aber die Gegenstände dieser Wissenschaften, die Formen des Denkens einerseits, die qualitätlosen Körper und die in Formeln gefaßten Gesetze des Geschehens andererseits bleiben verbindungslos nebeneinander stehen. Und doch müßte hier eine Vereinigung möglich sein, wenn aus diesen verschiedenartigen Ansätzen eine einheitliche Weltanschauung entstehen sollte.

3. Kapitel.

Einheit der Weltanschauung?

Aus dem Worte „Weltanschauung" kann man ebensowohl einen hohen Anspruch wie eine Resignation heraushören. Man erkühnt sich, seine Anschauung zu erweitern zur ganzen Welt — aber man begnügt sich zugleich mit einer Anschauung, wagt nicht, zu einem Begriffe der Welt aufzusteigen. Das ist eine Folge der Erfahrungen, die die philosophierende Menschheit gemacht hat. Alle Versuche, die Einheit des All in einen Begriff zu fassen, haben mit Widersprüchen geendet. Diese Weltbegriffe sind entweder ganz allgemeine formale Denkbestimmungen oder sie erweitern eine inhaltlich bestimmte Seite der Wirklich-

keit, machen aus ihr das Wesen der Welt. Der ersten Gruppe gehören Bestimmungen an wie das Absolute, das Unendliche, die Ursache seiner selbst. Denkbestimmungen enthalten Beziehungen; bezogen aber kann auf Anderes nur werden, was Anderes neben sich hat. Will man daher das All, das seinem Begriffe nach nichts Anderes neben sich duldet, durch eine solche Bestimmung kennzeichnen, so bezieht man es auf etwas, dessen Bestehen doch zugleich geleugnet wird. Am deutlichsten tritt diese Struktur in dem aus Spinoza bekannten Ausdrucke „Ursache seiner selbst" hervor. Die „Ursache" wird als solche von ihrer Wirkung unterschieden; dieser Unterscheidung wird aber zugleich widersprochen, indem die Ursache mit der Wirkung identifiziert wird. Im Grunde steckt in diesem Ausdrucke auch nur die Anerkennung, daß der Begriff „Ursache" ungeeignet ist, aus dem steten Fortgang der Ursachenreihe zu dem ruhenden Abschluß zu führen. Der Ausdruck „Ursache seiner selbst" hat also nur einen negativen Sinn. Schon sprachlich tritt diese Negativität hervor, wenn man vom „Unendlichen" redet. Erkennen heißt begrenzen, alles Erkannte ist endlich und versetzt den Erkennenden eben darum in die Notwendigkeit, über seine Grenzen hinauszugehen. „Das Unendliche" setzt die niemals endende Aufgabe des Erkennens als vollendet, es behauptet ein Ganzes, das doch nie als Ganzes gegeben sein kann, ein Ende, das kein Ende ist. Nur scheinbar entrinnt man diesen Widersprüchen, wenn man vom „Absoluten" spricht. Auch dieser Begriff ist im Grunde negativ: er leugnet von seinem Gegenstande, daß er in Beziehung zu einem anderen (relativ) existiert. Diese Negation der Beziehung negiert zugleich jede Möglichkeit des Erkennens. Aber ist es denn richtig, daß jede Erkenntnisform eine „Beziehung" zu einem anderen enthält, ist nicht die Identität, die allgemeinste, oberste Erkenntnisform, sofern man sie überhaupt als Beziehung fassen will, lediglich Beziehung des Identischen auf sich selbst? In der Tat ist die Identität die einzige denkbare Bestimmung des Absoluten, die keinen Widerspruch einschließt, solange man sie im strengen Sinne als Identität des Begriffes versteht. Aber dann ist sie auch ganz leer, gilt vom Absoluten nicht anders als von jedem anderen Gegenstand der Erkenntnis. Mit nichten folgt aus

der strengen Identität das reale Gleichbleiben, die Unveränderlichkeit. Will man aber den Begriff „Identität" in diesem realen Sinne nehmen, so führt auch er auf Widersprüche, sobald er auf das Absolute angewendet wird. Denn man muß dann entweder das Veränderliche, Ungleiche dem Absoluten entgegensetzen, d. h. das Absolute ist zugleich allumfassend und nicht allumfassend, oder man muß behaupten, daß Veränderung und Verschiedenheit im Absoluten sind, aber darin aufhören, Veränderung und Verschiedenheit zu sein.

Aus der Leere und Unmöglichkeit dieser Bestimmungen glaubt man sich retten zu können, indem man in einer inhaltlich bestimmten Seite oder Art des Erlebten das Wesen der Welt als eines Ganzen sieht. Aber in Wahrheit entgeht man den Widersprüchen dadurch nicht; denn man muß dann von unendlicher Energie, von absolutem Willen oder Verstand reden, d. h. man muß eine jener widerspruchshaltigen Denkbestimmungen des Ganzen mit dem Inhalte verbinden, in dem man das Ganze erfassen will. Zudem aber hebt man die Eigenart des bestimmten Inhaltes auf, sobald man ihn absolut setzt. Ein Wille, der nichts außer sich hat, also auch keinen Gegenstand des Wollens, ein Verstand, neben dem nichts ist, was er verstehen kann, hören auf, in irgendeiner uns faßbaren Bedeutung Wille oder Verstand zu sein. Wenn man die bewußte Häufung der Widersprüche als Fortschritt ansieht, dann ist Hartmanns allweises Unbewußtes in der Tat der vollkommenste Begriff dieser Reihe.

Hegels Metaphysik ist allen diesen Versuchen dadurch überlegen, daß sie den Widerspruch bewußt in das Absolute hineinnimmt. Setzen und Aufheben des Widerspruchs ist hier das Wesen des Absoluten selbst. Dadurch wird das Schicksal des Erkennens so gewaltig dargestellt, wie in keinem anderen philosophischen System. Aber das Schicksal des Erkennens ist doch nicht identisch mit dem Begriff des Absoluten. Hegel verfällt in Willkürlichkeiten, sobald er die unendliche Bewegung abschließen will, er enthüllt den Widerspruch, der zwischen dem Erkennen als fortschreitender Lösung einer unendlichen Aufgabe und jedem vollendeten Weltbegriffe besteht, aber er löst ihn nicht.

Berechtigt also ist es, daß man das Suchen nach einem Weltbegriff als vergeblich aufgibt. Aber, wenn unter Weltanschauung soviel verstanden werden sollte, wie Anschauung der Welt als eines Ganzen, so wäre sie sogar noch unmöglicher als ein Weltbegriff. Denn während der Begriff sich doch mit einer abstrahierenden Erfassung des „Wesens" begnügen könnte, will die Anschauung das Ganze wirklich übersehen. Anschauen aber können wir nur Begrenztes von mäßigem Umfang und mäßigem Inhaltsreichtum. Indessen mit „Weltanschauung" kann hier doch auch etwas Anderes gemeint sein, nämlich eine Art anzuschauen, die auf jeden Teil der Welt anwendbar ist und so, obwohl nie in ein anschauliches Weltbild zusammenfaßbar, doch unsere Stellung zur Welt bestimmt. Allgemein haben ja die Wörter auf „ung" einen doppelten Sinn: sie stehen ebenso für die Tätigkeit wie für das Ergebnis der Tätigkeit. Unter „Anschauen" verstehen wir dabei soviel wie „gegliedertes Vollerleben" und unterscheiden es damit ebenso von dumpfem Hinnehmen der Eindrücke wie von abstrahierendem Denken einzelner, für sich unerlebbarer Seiten der Erlebnisse. In diesem Sinne gewährt das Kunstwerk dem, der es versteht, eine vollendete Anschauung und fördert zugleich seine Anschauung der außerkünstlerischen Wirklichkeit, indem es ihn lehrt, die Eindrücke als solche festzuhalten (nicht über sie wegzudenken), sie klarer zu gliedern und reicher zu erleben. Aus ungegliederter, ahnungsreicher Dumpfheit des Gefühls quillt wohl oft das künstlerische Schaffen hervor; wo diese direkte Nährquelle versiegt, da bleibt es blaß und dürftig. Aber das Kunstwerk entsteht erst, wenn die ungestalteten Gefühle zu gegliederter Anschauung erhoben werden. Alles Wissen des Menschen geht in das Werk des Künstlers ein, aber zurückverwandelt in Gestalt. Auf künstlerische Anschauung darf man sich daher nicht berufen, wenn man alle Arten von Gliederung des unmittelbaren Erlebnisses als Fälschungen verwirft. Dies geschieht in zwei voneinander verschiedenen Absichten: bald, um ein einzelnes Erleben zu gewinnen, das von aller Abschwächung durch Gedanken frei wäre, bald, um eine unterschiedslose Alleinheit unmittelbar in jedem Augenblicke zu ergreifen. Im ersten Falle ist das angeblich reine Erlebnis absolut wertvoll, im

zweiten teilt es die Entwertung, der vorher alle Sonderung und Gliederung anheimgefallen war. So widerstreiten beide Richtungen einander: die eine ist Mystik, will alles Einzelne auslöschen im All und Nichts, die andere ist Impressionismus, will alles Erleben auf die reine „Impression" des Augenblicks beschränken. Und doch gehen sie leicht ineinander über: der ungegliederte Eindruck wird zum Symbol des unterschiedslosen Einen, oder die mystische Versenkung wird selbst ein Eindruck neben anderen. Beide drücken die Müdheit des Geistes aus, die Sehnsucht nach Ruhe — nach Gottheit oder Tierheit. Aber sie entgehen dem menschlichen Schicksal nicht, selbst die Entzweiung und Gliederung einzuschließen, die sie verwerfen. Die Einheit des Alleinen, der ungestalteten Gottheit, kann nur im Gegensatz zur Vielheit des Vielen gedacht werden. Wohl soll alles Besondere seinem Sein nach in jene Einheit eingeschlossen werden, aber seine Besonderheit und Unterschiedenheit werden ausgeschlossen. So umfaßt das Alleine eben doch nicht alles, denn es läßt die Besonderheiten unbegriffen außer sich. Sein Begriff ist, wie Hegel oft und zwingend gezeigt hat, in sich widerspruchsvoll. Ebenso ist die reine Impression, der Eindruck des ungegliederten Augenblicks, eine bloße Abstraktion; alles wirkliche Erleben umfaßt eine Zeitspanne und in ihr einen gegliederten Ablauf. Man kann eine Art der Gliederung immer nur durch eine andere besiegen. Wenn etwa die moderne Malerei die Umrisse der Gegenstände auflöst, einheitlich gefärbte Flächen oder große gegeneinander gestellte Licht- und Schattenmassen verwirft, so muß sie doch schließlich Reflexe, Farbtupfen, Farbpunkte anerkennen. In Wahrheit wird eine konventionell gewordene Gliederung besiegt durch eine neue — bisher Übersehenes wird herausgehoben — daher auch die Werke der großen Impressionisten nach verhältnismäßig kurzer Zeit wieder „klassisch" erscheinen. Wenn also der künstlerische Impressionismus sich aufs Leben übertragen will, kann er gar nicht jede Gliederung verwerfen — sondern muß im Gegenteil jede anerkennen, aber nur soweit sie eben jetzt Erlebnis wird, solange sie Erlebnis bleibt. In diesem Wechsel der Stellungnahmen, in der Bereitschaft, jede Gliederung sogleich mit einer anderen zu vertauschen, nähert sich der Mensch am ehesten

der Hingabe an das Unmittelbare — aber eine solche „Hingabe" setzt zugleich die größte Freiheit voraus. Sie ist nur möglich, so lange der Mensch in ästhetischer Haltung bleibt, d. h. die einzelnen Anschauungen, ohne sie miteinander zu verbinden, jede in ihrer Fülle genießt. So lange bleibt auch jede Gliederungsart der Anschauung berechtigt, wenn sie nur rein durchgeführt und reich erfüllt ist. Aber sobald sich die Anschauung der Wirklichkeit zuwendet mit dem Anspruch, sie zu erfassen, erhebt sich die Frage nach dem Rechte bestimmter Betonungen, Gliederungen, Ordnungen. Wenn ich in Wolken allerlei Gestalten hineinsehe, so kann ich einem anderen ihre Grenzlinien aufweisen, ihm meine Deutungen vermitteln, aber es hätte keinen Sinn, mit ihm über das Recht gerade dieser Ähnlichkeiten zu streiten. Anders, wenn es sich darum handelt, zu entscheiden, ob ein in der Ferne undeutlich gesehener Gegenstand ein Haus oder ein Felsen ist. Was von jedem einzelnen Stück Wirklichkeit gilt, gilt auch vom Ganzen der Welt. Auch in ihr muß Gliederung und zwar bestimmte Gliederung vorausgesetzt werden — nur das ist die Frage, ob wir über Recht und Unrecht unserer einzelnen Gliederungen in ihrem Verhältnis zum Weltganzen etwas entscheiden können.

Ein Grundsatz jedenfalls, den man Satz der Positivität nennen mag, ist für solche Entscheidung leicht zu gewinnen: die Gliederung darf nie etwas Erlebtes ausmerzen, sie kann ihm nur seinen Ort anweisen. Selbst was als „Traum", als „Phantasie" erkannt ist, bleibt als Traum oder Phantasie bestehen, sein Inhalt wird als ein Stück der Körperwelt beseitigt, dagegen als Teil eines bestimmten Seelenlebens anerkannt. Es muß danach eine „Weltanschauung" Platz bieten für alle Seiten des Erlebens. Da nun Qualität und mehr-als-mechanischer Zusammenhang nie aus dem bloßen Mechanismus quantitativer Elemente „abgeleitet" werden können, müssen sie ihren Ort, ihr Recht in der Auffassung des Wirklichen besitzen. Erklärt man sie für „subjektiv", so kann das nicht bedeuten, sie seien „bloßer Schein", sondern sie sind einer besonderen Sphäre des Wirklichen einzuordnen. Damit werden alle Versuche beseitigt, den Mechanismus für „die Wirklichkeit" zu erklären. Es bleibt übrig, daß wir universalen Zu-

sammenhang nur in der Form des Mechanismus (im weitesten Sinne des Wortes) erkennen können. Übrigens gilt der Satz, daß keine Seite unseres Erlebens weggedeutet werden kann, wie gegen so auch für den Mechanismus. Sobald wir etwas zum Gegenstand unserer Einwirkung machen, schauen wir es als Mechanismus an. So bleibt der mechanistisch gedachte Zusammenhang eine Seite der Weltanschauung, aber seine universale Herrscherstellung erweist sich als rechtswidriger Anspruch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Da nun die Sinnlosigkeit der Welt nicht aus dem Dasein, nur aus der Herrschaft des Mechanismus folgt, so ist diese Sinnlosigkeit selbst — ein Sinngebilde. Beseitigt ist damit die grundsätzliche Sinnlosigkeit der Welt, aber man muß sich hüten, aus dieser Negation zu viel zu folgern. Älter als jene grundsätzliche Sinnlosigkeit ist die erlebte, eindruckhafte, die aus den Erfahrungen der Durchkreuzung unseres besten Wollens, der Vernichtung wertvollsten Lebens durch unverständliche Unfälle und Krankheiten zu folgen scheint. Diese primitive Sinnfremdheit wird heute für viele verstärkt durch die Erweiterung der Welt, die unsere Erlebnisse als einen quantitativ wie qualitativ winzigen Ausschnitt aus dem Erlebbaren erscheinen läßt. Unter allen Ergebnissen der mechanistischen Wissenschaft hat diese Erweiterung die größte anschauliche Bedeutung, weil sie einen neuen Akzent, einen Charakter des Weiter-deutenden, des Über-sich-hinausweisenden jedem Erlebnis mitteilt. Das kann durch keine Kritik an der Alleingültigkeit des Mechanismus beseitigt werden; im Gegenteil es ist durch den Satz der Positivität geschützt. Gewiß, die Erfahrungen, die uns Mikroskop und Teleskop vermitteln, können nur durch ein Wissen eingegliedert werden in die gewohnte Erfahrung. Aber dieses Wissen ändert zweifellos mit Recht unsere Auffassung der Gestirne wie der geringsten Teile irdischer Materie. Auch die Kenntnis dessen, was nie direkt erlebt werden kann, die Fülle der Geschehensarten, für die uns Sinnesorgane fehlen, beeinflußt unsere Erlebnisart. Ich bewege mich nicht mehr in der mannigfaltigen aber doch nach allen Richtungen ihrer Mannigfaltigkeit bekannten Welt meiner Wahrnehmungen, sondern überall verschwimmen die Ränder des kleinen mir zugänglichen

Ausschnitts in die ungeheure Überfülle des Unzugänglichen. Freilich nur scheinbar stützt diese Übergröße des durch die mechanistische Naturforschung Erschlossenen die Vorherrschaft des Mechanismus. Denn es liegt kein Grund vor, die Art, in der uns allein Kunde wird von den nicht mehr direkt wahrnehmbaren Teilen der Körperwelt, für deren einzige oder wesentliche Daseinsart zu halten. Die Neigung dazu erklärt sich ähnlich wie die Überwertung des Geldes. Jede Bedürfnisbefriedigung hat ihren Geldwert, und dieser ist für den, dem das Bedürfnis fremd bleibt, das einzig Zugängliche an der Bedeutung des gewerteten Gegenstandes. So bewundert der Kunstfremde an einem alten Gemälde die Million, die ein Amerikaner dafür geboten hat, während doch in dieser Summe höchstens der quantitativ nicht ausdrückbare Wert eines Gegenstandes wirtschaftlich anerkannt ist, der in seiner einzigartigen Bedeutung durch keinen anderen in der Welt ersetzt werden kann. Ähnlich reicht unsere begrenzte Fähigkeit nur durch die dürftige Allgemeinheit mechanistischer Rechnung in uns sonst unzugängliche Größenarten und Geschehensweisen; erschöpft aber werden diese dadurch so wenig, wie die Schönheit eines Bildes durch einen Scheck mit vielen Nullen. Die Übergröße und Überfülle der Welt gibt also der prinzipiellen Wertfremdheit des Mechanismus kein weltanschauliches Recht; auf die primitive, erlebte Wertfremdheit aber kann sie ebensowohl eindrucksmäßig steigernd wie durch eine Reflexion mindernd wirken. Denn die Geringfügigkeit der uns in ihrer Eigenart zugänglichen Teile des Alls macht die Undurchsichtigkeit des allgemeinen Sinn-Zusammenhanges begreiflicher. Schon im Buche Hiob wird die Gewalt der Natur in dieser Absicht dem verzweifelnden Menschen entgegengehalten. Aber das bleibt doch eine bloße Möglichkeit des Trostes, die, um wirksam zu werden, erst von anderer Seite erfüllt werden muß.

Bietet nun die Erkenntnistheorie diese Erfüllung? Sie zeigt, daß alles Erkannte und daß insbesondere die Umbildung der Erlebnisse durch die mechanistische Naturwissenschaft die Grundsätze des Erkennens und damit das erkennende Ich voraussetzt. Ist aber die Umbildung, aus der die prinzipielle Sinnlosigkeit der Welt folgt, selbst nur zu rechtfertigen als Mittel zu Zwecken des Erkennens, also unter Voraussetzung eines

geistigen, von Sinn und Wert geleiteten Zusammenhanges, so kann durch sie das Recht der Sinndeutung auf seinem Gebiete, dem des Geistes, nicht angetastet werden. Wie es sich auch mit der übrigen Welt verhalte, der geistige Kern in uns, der Sinn im Menschlichen bewahrt seinen Wert. Indessen das Dasein der Menschheit bleibt doch eingebettet in den Zusammenhang der Welt, dessen prinzipielle Sinnlosigkeit überwunden sein mag, dessen eindrucksmäßige Sinnlosigkeit aber bestehen bleibt. Sie wäre nur zu überwinden durch einen positiven Sinn der Welt, dem auch der Mechanismus diente. Ihn gibt die erkenntnistheoretische Besinnung für sich genommen zweifellos nicht. Der „Geist", die „Einheit", die von der Welt vorausgesetzt wird, liegt nicht in der Welt, belebt diese daher auch nicht. Er gehört einer anderen Dimension, einer anderen Gliederungsart an, die mit der Welt nur durch das Faktum der Wissenschaft zusammenhängt. Ein Verständnis der Welt als eines sinnvollen Ganzen wird nicht eröffnet. Man versucht wohl, sich von der Erkenntnistheorie her das Recht zu sichern, die Welt in Analogie zum Geiste zu verstehen. Dieser Weg, den Schelling einschlug, ist mit mehr oder weniger Behutsamkeit oft wieder begangen worden. Aber es ist nicht zu sehen, daß die strengen, abstrakten Gedanken der Kritik diese Analogie jemals rechtfertigen oder die Gegeninstanzen der primitiven, eindruckhaften Sinnlosigkeit beseitigen könnten.

Die erkenntnistheoretische Gliederung vermag nicht, die Welt des Wirklichen zu beherrschen, so bedeutend auch durch die Überwindung des Mechanismus ihre weltanschauliche Leistung ist. Wohl ist das gute Gewissen wiederhergestellt, Werte und Ziele anzuerkennen; aber die Stellung dieser Werte und Ziele in der Welt ist nicht gesichert. Eine Zweiheit der Betrachtungsweisen, der Sphären widerstreitet unserem Bedürfnis nach Einheit. Diese Zweiheit nun setzt sich in der erkenntnistheoretischen Gliederung selbst fort. Die Formen des Erkennens vermögen ihren Stoff nicht zu erzeugen, sie müssen ihn hinnehmen. Die letzte Analyse führt uns auf ein notwendiges Zusammen zweier aufeinander nicht zurückführbarer und doch ohne einander nicht denkbarer Bestandteile. Eine Zweiheit, die zur Einheit gelangen will — das ist die letzte Formel für unser Erkennen.

Eine Zweiheit von Betrachtungsweisen, die nicht zur Einheit gelangen können — das ist die Lage unserer Weltsanchauung. Sehnsucht, Verlangen, Unruhe — ist das letzte, was uns gegeben ist. Gewiß unendlich mehr als die dumpfe Verzweiflung, die der allherrschende Mechanismus erzeugt — aber ebenso gewiß ein Hinweis darauf, daß durch die Gliederungen des Verstandes allein die Welt nicht erfaßt werden kann, obwohl es ohne diese Gliederungen überhaupt keine Welt gäbe.

VIERTER TEIL.

Der Mensch und Gott.

1. Kapitel.

Die religiöse Lage der Gegenwart und das religionsphilosophische Grundproblem.

Verworren und widerspruchsvoll erscheint das Schicksal der Religion in unserer Zeit. Sie stirbt ab wie ein rudimentäres Organ, sagen die einen, sie rüstet sich, von neuem die ihr gebührende Herrschaft anzutreten, prophezeien die anderen. Beide (und nicht minder die Vertreter vermittelnder Meinungen) vermögen Tatsachen genug für sich anzuführen. Alle Tatsachen aber erscheinen hier vieldeutig, ihre Deutung ist abhängig von dem Begriff der Religion und von der Auffassung des gegenwärtigen Lebens, die der Deutende hegt. Ist die große Macht der katholischen Kirche nur ein Erbe, das unter guter Verwaltung sich sehr langsam erschöpft, oder lebt darin eine Kraft, die die Zukunft hat? Ist der Anteil weiter Kreise am Okkultismus ein Zeichen neuer religiöser Sehnsucht oder eine wissenschaftlich verlarvte Form uralten volkstümlichen Aberglaubens, etwa gar die Form, in der dieser Aberglaube sterben soll? Ist das Diesseitigkeitsideal der Sozialdemokratie antireligiös oder verbirgt sich darin der religiöse Glaube an das Reich Gottes auf Erden? Zu diesen Gegensätzen in der Auffassung des religiösen Gehalts verschiedener Bewegungen kommt der Streit darüber, wie groß die Macht jeder von ihnen über die Seelen ist. Die Statistik lehrt darüber natürlich nichts, da sie nur die äußere Zugehörigkeit zu kirchlichen Gemein-

schaften, nicht aber die innere Stellungnahme erfassen kann. Aus der Unsicherheit kann nur ein doppelter Maßstab der Beurteilung heraushelfen. Es muß bestimmt werden, was Religion ist und was im eminenten Sinne des Wortes „gegenwärtig" ist — im Gegensatze zu den fortlebenden Resten früherer Perioden. Das zweite Auswahlprinzip besitzen wir in der Definition der Gegenwart als der Periode, während deren der befreite Geist nach Erfüllung sucht. Mit Rücksicht auf diesen Begriff der Gegenwart lassen sich alle religiösen Richtungen unserer Zeit in drei große Gruppen teilen. Es leben zahlreiche Menschen noch ganz schlicht in der überkommenen Autorität. Für sie ist die Befreiungsbewegung noch nicht da; man kann als ein Kennzeichen solcher Menschen ansehen, daß der Zweifel ihnen als Sünde erscheint, als eine Auflehnung aus schlechtem Gewissen heraus wider das eigene bessere Wissen. Unter den führenden Ständen dürfte sich dieser Typus selten ganz rein finden, vielmehr beweisen einige Kompromisse fast immer, daß wenigstens hier und da die Befreiungsbewegung Einfluß gewonnen hat. Die zweite Gruppe wird gebildet von denen, die in der Befreiung von äußerer religiöser Autorität ihren Stolz und ihr Gewissen haben, also von den Nachfahren der Aufklärer, die z. B. in den freien Gemeinden, im Monistenbund, vielfach auch in der Sozialdemokratie das Wort führen. Zur dritten Gruppe endlich gehören alle, die durch die Befreiungsbewegung hindurchgegangen sind und nun Erfüllung suchen. So klar sich diese drei Parteien begrifflich scheiden, so schwierig ist es oft im einzelnen Falle, einen Menschen einer von ihnen zuzuweisen; denn häufig genug leben alle drei Denkweisen in derselben Seele nebeneinander. So mag mancher liberale Protestant Reste ganz schlichter Kinderfrömmigkeit bewahrt haben, daneben im Kampfe gegen die Orthodoxie etwas vom Stolze der Aufklärer fühlen, trotzdem aber wissen, daß er an einem Wiederaufbau des religiösen Gedankengehalts und der religiösen Gemeinschaft arbeitet. Für uns ist „gegenwärtig" immer nur das, was der dritten Richtung angehört.

Da nun alle „Gegenwärtigen" befreite Geister sind, so ist für sie ein Begriff von Religion nötig, so unwesentlich auch sonst Begriffe für das religiöse Leben sein mögen. Dieser Be-

griff muß sich zweifellos mit der Weltauffassung des modernen Menschen auseinandersetzen, ja er ist von hier aus zu gewinnen. Und zwar handelt es sich dabei um einen Begriff von Religion, d. h. von der Stellung des Menschen zu Gott, nicht um einen Begriff von Gott. Schon Hegel warf den neueren Philosophen vor, daß sie viel von Religion, nicht von Gott redeten. Sehr richtig wird dadurch der Gegensatz Kants, Schleiermachers und ihrer Nachfolger gegen die Philosophie des 17. Jahrhunderts, ja noch der Wolfschen Schule gekennzeichnet. Aber wenn in dieser Charakteristik ein Vorwurf liegen soll, so trifft er Hegel mit. Denn auch Hegel sieht den göttlichen Geist im menschlichen, und nur dadurch unterscheidet er sich von Kant, daß er der Gottheit selbst zuschreibt, was dieser nur als Streben des Menschengeistes betrachtet hatte. Die Grundeigenschaft unseres Geistes, sich in seinen objektiv gewordenen Werken seiner selbst bewußt zu werden, erweitert Hegel zur Wesenheit des absoluten Geistes oder Gottes. Dadurch fällt er nicht etwa in die naive Vermenschlichung Gottes durch ursprüngliche Religionen zurück, bewußt vielmehr geht er von der Geschichte des Menschengeistes aus. So tut Hegel selbst, was er an Kant tadelt, aber er tut damit nur, was er tun muß. Denn eine an sich gewisse Offenbarung, die durch äußere Zeugnisse beglaubigt wäre, erkennt der befreite Geist nicht an; das „Ganze der Welt" ist dem Philosophen, der Einsicht in die Erkenntnis gewonnen hat, niemals „gegeben", also auch nicht in seiner Ganzheit, in seiner Beziehung zu Gott faßbar. Das Letzte sind ihm stets die sein eigenes Erkennen bedingenden Voraussetzungen, die sein Handeln in Erkenntnis und Tat leitenden Werte. Oder — anders gewendet — was früheren, naiveren Zeiten als mehr oder minder äußere Einwirkung Gottes erschien und daher unmittelbar auf Gott gedeutet wurde, das stellt sich nun als ein Erzeugnis des Geistes dar; und es muß untersucht werden, welches Recht der Geist hat, in diesem seinem Erzeugnis die Gottheit selbst wirksam zu sehen.

Alle Religion will die letzte Wahrheit geben, freilich nicht in Form gewußter Sätze allein, sondern so, daß der Mensch in der Wahrheit leben kann. Was aber Wahrheit sein will, das muß bei befreiten Geistern vor der Kritik bestehen können.

Solange für den Gläubigen irgendeine besondere religiöse Erkenntnisweise über jeden Zweifel erhaben feststand, war das Erkenntnisproblem der Religion gegenüber sekundär. Mochte die religiöse Wahrheit sich durch Wunder und Orakel oder durch Tradition und deren lebendige prophetische Weiterbildung fortdauernd offenbaren, mochte sie in fester Form in heiligen Schriften vorliegen und nur heimlich durch Auslegungskünste weiter gebildet werden: immer glaubte man die religiöse Erkenntnisquelle zu besitzen; sie war nicht zu finden, sondern nur auszudeuten, gegen Angriffe zu verteidigen, mit Teilwahrheiten anderer Herkunft in Einklang zu setzen. Erst wenn dem Menschen überhaupt nichts mehr für wahr gilt, ehe er es selbst geprüft hat, wird die Frage nach dem Rechte aller besonderen religiösen Erkenntnisquellen insgesamt gestellt. Damit aber verschiebt sich das Grundproblem des religiösen Menschen. Einst handelte es sich für ihn darum, die Offenbarung richtig zu verstehen und die Befehle der Gottheit wirklich zu erfüllen. Jetzt sucht er unruhig ein Mittel der Gewißheit über Gott und über den Sinn seines eigenen Lebens. Einst rang der Mensch mit seinem Gott, jetzt ringt er um seinen Gott; einst suchte er den Weg zu Gott, jetzt sucht er Gott.

Man hält diesem Verlangen, auch die religiöse Wahrheit vor den Richterstuhl des Verstandes zu stellen, oft entgegen, daß die Religion doch nicht Wissenschaft sei, daß sie ein Gebiet eigenen Rechtes darstelle. Die Frage wissenschaftlicher Wahrheit berühre sie so äußerlich, wie etwa der Wert eines Kunstwerkes von der Kritik an der historischen Richtigkeit des Kostüms berührt werde. Aber gerade die Vergleichung mit dem Kunstwerke zeigt, daß die Religion nicht wie jenes außerhalb der wissenschaftlichen Zusammenhänge bleibt. Ein Kunstwerk will ja nur für sich sein und in seiner Einheit und Einzelheit angeschaut werden. Tritt es aus dieser Isolation heraus, beansprucht es etwa, dem Volke Aufschluß zu geben über seine Vergangenheit, so ist die Frage nach seiner historischen Treue sofort wesentlich. Die Religion aber will nicht isoliert neben dem Leben stehen; je kräftiger sie ist, um so mehr fordert sie, alles zu umfassen und zu durchdringen. Ob jene behauptete

Selbständigkeit eines religiösen Wertgebietes besteht, muß demnach sorgsam nachgeprüft werden.

Diese Prüfung hat vom Erkennen auszugehen. Sie zerfällt in einen kritischen und einen aufbauenden Teil. Zunächst ist zu fragen, ob die religiösen „Erlebnisse" als solche das Recht der religiösen Inhalte gewährleisten können, dann, ob aus der Lage und den Grenzen des Erkennens heraus eine religiöse Ergänzung zu fordern ist.

Unsere Erlebnisse treten in das Wertbereich der Wahrheit erst ein, wenn sie in Urteile umgeformt sind. Nur Urteile lassen sich daraufhin untersuchen, ob sie wahr oder falsch sind. Alle Urteile aber bejahen oder verneinen eine Beziehung. Der isolierte Inhalt als solcher steht diesseits von wahr und falsch. Nicht „grün" ist wahr, sondern etwa, daß dieser Mensch jetzt grün sieht — oder daß unter den Erlebnissen farbentüchtiger Menschen sich grün findet. Sieht man einmal der Einfachheit halber (wiewohl das an sich ungenau ist) ab von den Vergleichungsrelationen, die schon zum Zwecke der Auszeichnung des „grün" gegenüber anderen Farben bejaht sein müssen, so kann man sagen: wenn ein Mensch, der weiß, was „grün" bedeutet, sagt, „ich sehe jetzt grün", so ist dies Urteil zu bejahen, vorausgesetzt, daß dieser Mensch die Wahrheit redet. In dieser Begrenzung und unter diesen Voraussetzungen sind „Erlebnisse" als solche unantastbar. Aber mit der Behauptung, „ich sehe jetzt grün" ist keineswegs schon die andere bejaht, daß meine Augen jetzt von der Art von Lichtstrahlen getroffen werden, die in normalen menschlichen Netzhäuten Änderungen erzeugen, in deren Begleitung gewöhnlich „grün" empfunden wird. Entsprechend ist gewiß die Existenz von Erlebnissen einfach zuzugeben, die die Erlebenden als direkte Einwirkungen Gottes auffassen; denn an der Aufrichtigkeit aller dieser Aussagen zu zweifeln, besteht kein Recht. Aber es handelt sich ja nicht um die bloße Tatsächlichkeit dieser Entzückungen, Beseligungen, Offenbarungen, Bekehrungen, auch nicht um die Tatsache, daß der Erlebende sie als Gemeinschaft mit Gott auffaßt, sondern um das Recht seiner Auffassung. Schon das Alte Testament unterscheidet wahre und falsche Propheten, wobei mindestens ursprünglich nicht die Meinung ist, die falschen Propheten

lügen, vielmehr sie sind nicht von Gott, sondern von einem bösen Geiste besessen. Schon hier wird eine Kritik am Erlebnis geübt. Um wieviel mehr ist dies für uns notwendig, denen nicht die Realität, wohl aber die Ausdeutung solcher Erlebnisse überhaupt zweifelhaft geworden ist. Die Religion will durch Gefühle eine Sicherheit über den Zusammenhang des Lebens gewinnen; mit diesem Anspruch aber hört das Gefühl auf, bloßes Gefühl zu sein, es greift hinüber in das Herrschaftsbereich des Denkens und unterwirft sich seinen Gesetzen. Das Denken zerlegt jedes Ganze in bestimmte Inhalte, die durch Urteile abgegrenzt und verbunden sind, und prüft jedes Urteil, ob es ohne Widerspruch in seinen Zusammenhang hineinpaßt. Kein Erlebnis also, keine Intuition hat ein Recht, allgemeine Gültigkeit zu fordern. Was sich so allgemein und prinzipiell einsehen läßt, das zeigt sich auch (mit weit geringerer theoretischer Beweiskraft aber mit viel größerem Einfluß auf das tatsächliche Verhalten der Menschen), wenn man die Erlebnisse von Anhängern verschiedener Religionen miteinander vergleicht. Mögen ihre Inhalte, mag ihr Wert noch so verschieden sein, die Behauptung der Inspiriertheit, die Erlebnisse der Offenbarung kehren überall wieder. Aus ihnen ist daher kein Wahrheitskriterium zu gewinnen. Dieses vielmehr kann der befreite Geist nur von seinen durch Prüfung gesicherten Erkenntnissen her erlangen.

Es ist also die Frage, ob und in welchem Sinne unser Erkennen über sich selbst hinausweist. Dazu muß an die letzte Dualität in allen Erkenntnissen erinnert werden. Jedes Urteil enthält zwei Seiten, die aufeinander nicht zurückgeführt werden können. Kein Inhalt des Erkennens läßt sich aus der Erkenntnisform und ebensowenig läßt sich die Erkenntnisform aus dem Inhalt gewinnen. Für das Ganze der Erkenntnis folgt daraus, daß es ebenso hoffnungslos ist, in der Art eines naturalistischen Empirismus die logischen Gesetze aus den Gegebenheiten abzuleiten, wie in der Art des Rationalismus den Inhalt aus den Erkenntnisforderungen zu deduzieren. Jede Wahrheit ist den Normen der Logik unterstellt und doch zugleich von etwas abhängig, das nur aufgezeigt, nicht aus einem Prinzip verstanden werden kann. So steckt in allem unserem Erkennen eine not-

wendige und doch unerfüllbare Forderung. Wir streben danach, aus Prinzipien, zuletzt aus einem Prinzip die ganze Fülle des Erlebbaren abzuleiten und doch können wir nie etwas inhaltlich Neues aus einem Urteil gewinnen, das dieses Neue noch nicht enthält. Es ist hier nicht möglich, die Mittel zu analysieren, durch die die verschiedenen Wissenschaften auf verschiedenen Wegen sich dem unerreichbaren Ziele zu nähern suchen. Sogar das Ziel läßt sich noch in zwei Formen aussprechen: als vollständig verstandene Welt und als vollständig verstehender Geist. So bewahrt selbst das letzte, zu dem wir uns erheben können, die Spuren der Zweiheit und des Zwiespaltes und, wenn wir jenseits von ihm die Einheit des Allgeistes mit der Allwelt ahnen, so zerstört sich diese Ahnung sogleich selbst, da der Geist hier alles wäre, nichts mehr außer sich hätte, und da ein Geist ohne Gegenstand uns ebenso unfaßlich ist, wie ein sich selbst ordnender Kosmos.

Bei diesem Abschlußbedürfnis des Erkennens handelt es sich nicht bloß um einen Wunsch, um ein persönliches Verlangen der Erkennenden, das etwa psychologisch zu begreifen wäre, auch wenn sein Recht sich nie nachweisen ließe; vielmehr die ganze Erkenntnisarbeit erhält erst aus der Richtung auf diesen Abschluß ihren Sinn. Eben dies, daß das Ganze der Erkenntnis eine zugleich notwendig gestellte und unlösbare Aufgabe ist, zeigt den vorläufigen, vorletzten Charakter aller Erkenntnisarbeit, zwingt uns, jenseits des Erkennbaren und doch aus der Richtung des Erkennens heraus den Abschluß zu suchen.

Vertrauter ist den meisten durch Kant ein ähnlicher Gedankengang geworden, der von dem sittlichen Handeln ausgeht. Der sittliche Wille fordert Allgültigkeit für seine Gesetze, er will die Welt sittlich formen — und er sieht sich dabei überall einer anderen Gesetzmäßigkeit gegenübergestellt, die nach Sittlichkeit nichts zu fragen scheint. In dem Handeln selbst zeigt sich diese Naturgesetzlichkeit als „Neigung", als Trieb — Kant faßt diese Triebe in der Art seiner Zeitgenossen als Glückseligkeitstrieb zusammen. Es ist das Ziel alles sittlichen Handelns, diese Triebe und ihre Erfüllung in Einklang zu bringen mit den Forderungen des Gewissens — und doch besteht alle

Sittlichkeit darin, die Triebe zu überwinden, um das sittlich Geforderte durchzusetzen. Der vollendet sittliche Mensch hat keinen widersittlichen Trieb mehr — er ist also überhaupt nicht mehr „sittlich", sofern Sittlichkeit bewußte Selbstüberwindung, Unterwerfung unter das als recht Erkannte bedeutet. Denn in ihm existiert nichts mehr, was überwunden, unterworfen werden müßte. Auch wenn wir das sittliche Ziel nicht subjektiv, sondern objektiv fassen, als einen Zustand der Welt, in dem niemand mehr gehindert wäre, sittlich zu handeln, als Unterwerfung der Welt unter den Geist oder auch als Harmonie und Gerechtigkeit, als Liebe und Friede, immer widerspricht es der Grundeigenschaft alles sittlichen Lebens, Kampf zu sein. So hat das sittliche Handeln dieselbe Struktur wie das Erkennen: es zielt auf eine Erfüllung hin, die erreicht es selbst aufheben würde — oder, was dasselbe bedeutet: sein Ziel ist eine „Idee", eine notwendig gestellte und notwendig unlösbare, ja vom Endlichen her gesehen widerspruchshaltige Aufgabe.

Der Gegenstand des ästhetischen Wertes unterscheidet sich durch seine Geschlossenheit, sein fragloses Dasein wesentlich von dieser Struktur. Gerade dadurch ergänzt er ja das ruhelose Streben, daß er eine — obzwar begrenzte — Erfüllung gewährt. Aber das „reine" Kunstwerk, die „rein-ästhetische" Betrachtung ist selbst ein idealer Grenzfall. Der Gehalt des Kunstwerks entstammt dem Leben, er ist gleichzeitig geformt und dem Fluß des Lebens enthoben worden — aber er weist doch immer von neuem über das geschlossene Werk hinaus und droht, seine Form zu sprengen. Je gewaltiger der Gehalt eines Werkes ist, um so weiter entfernt sich sein Eindruck von der reinen Klarheit des Kunstwerks. Der künstlerische Standpunkt erscheint dem Faust gegenüber künstlich. Wenn Jakob Burkhardt Michelangelo nach den Gesetzen geschlossener Skulptur und Architektur verdammt, so hat er das Recht der Konsequenz für sich — und doch wirkt diese Art Kritik kleinlich, fast blasphemisch. Das Durchbrechen der Form ist die Form des Erhabenen. Sobald die Forderung ästhetischer Gestaltung nicht abstrakt an einen beliebigen Gegenstand sondern konkret an unser Erleben, unsere wesentlichen Stellungnahmen herangebracht wird, tritt auch

hier die unendliche Aufgabe an Stelle der geschlossenen Gestalt. Verschieden von dem Streben des Erkennens und Handelns bleibt freilich die Art der Annäherung an das Ideal: der Künstler will sie in einer Gestalt erreichen, die in der Fülle ihres Daseins unmittelbar ausspricht, was sonst nur in Zielen, Willensrichtungen, Ahnungen faßbar ist.

In der Form aller religionsphilosophischen Gedankenreihen liegt eine gegenseitige Verbürgung von Arbeitsrichtung und Abschluß, die man leicht für einen Zirkel halten könnte. Die Strebensrichtung zusammen mit der Endlichkeit des Strebenden garantiert den Abschluß, aber erst der Abschluß verleiht dem Streben seinen vollen Sinn. Wenn z. B. Kant sagt: „Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote", so meint er, weil wir Pflichten im Gegensatze zur natürlichen Neigung in uns haben, wissen wir darin Gott. Die Pflicht verbürgt uns Gott, denn durch sie wissen wir ihn; aber Gott erst heiligt die Pflicht, die ohne ihn vereinzelt, unbegreiflich bliebe.

Erst aus diesen Erwägungen heraus versteht man die eigentümliche Stellung der Religion zu den autonomen und doch begrenzten Wertgebieten, zu den Reichen der Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit. Sie hat diesen gegenüber keinen eigenen aufzeigbaren Inhalt, aber weil sie ihrer aller gemeinsamer Abschluß ist, fällt sie auch mit keinem von ihnen zusammen. Als Kulturgut steht die Religion scheinbar für sich, aber wenn man ihre einzelnen Inhalte untersucht, zerfallen sie in Sätze, die auf Wahrheit Anspruch machen, in Normierungen des äußeren Verhaltens und Maßstäbe sittlicher Beurteilung, endlich in Formen des Zusammenlebens, der Feier und des Kultus, die ästhetisch ausgestaltet sind. Daher wendet sich die gebundene Religiosität gegen die selbständig gewordenen einzelnen Wert- und Kulturgebiete. Die freie Erkenntnis, die autonome Sittlichkeit, die reine Kunst werden als Abfall und Auflehnung verurteilt. Die Entzweiung, der Mangel eines einheitlich erfüllten Lebens, der unzweifelhaft aus der Trennung und Verselbständigung der Wertgebiete folgt, erscheint dann als Folge des Frevels, der Urschuld, die im Trotzen auf das Eigenrecht des endlichen Geistes gegenüber Gott begangen wird. Umgekehrt

kann der seiner selbst bewußt gewordene Geist in konkreten religiösen Forderungen nur eine Verfälschung seiner eigensten Normen sehen.

In der Tat ist eine Nebenstellung der Religion neben die begrenzten Wertgebiete völlig unmöglich. Entweder es gibt eine besondere Quelle religiöser Offenbarung — dann ist sie allen anderen Einsichten und Normen unbedingt übergeordnet, oder es gibt keine solche, dann kann das Religiöse nur als geforderter Abschluß der begrenzten Wertgebiete erkannt werden, dann ist es nicht wertschöpferisch, nur wertverbürgend und wertvereinend. Der befreite Geist, der nur anerkennen darf, was sich vor seiner Einsicht rechtfertigt, muß den zweiten Standpunkt einnehmen. Man spricht wohl von einem Gebiete des „Heiligen" neben denen des Wahren, Guten, Schönen. Aber nirgends läßt sich ein endlicher Gegenstand oder ein Moment eines Stückes Wirklichkeit aufzeigen, das als „heilig" gewertet werden könnte, wenn man „heilig" von „gut" nicht quantitativ, sondern qualitativ unterscheiden will, und doch keine besondere Offenbarungsquelle anerkennt. Seinem Ursprunge nach hängt „heilig" (wie Wellhausen nachgewiesen hat) sehr eng zusammen mit priesterlich. Man glaubte, daß der Mensch durch Befolgung bestimmter Kult- und Reinheitsvorschriften den Charakter des Gottwohlgefälligen, ja Göttlichen erlangen könne. So weist schon das Wort „heilig", wenn von Endlichem gebraucht, auf jenen religiösen Afterdienst hin, der von allen großen religiösen Reformatoren ebenso wie von allen Philosophen bekämpft wurde und sich doch immer von neuem geltend macht. In Wahrheit stellt sich die Religion, vom Standpunkt eines einzelnen Wertgebietes aus gesehen, immer in den Formen dieses Wertgebietes dar: als vollkommene Erkenntnis, vollendete Sittlichkeit, als die schöne Einheit aller Dinge. Und zugleich widerspricht dieser Abschluß den besonderen Bedingungen, für die allein die Normen jedes einzelnen Wertgebietes Sinn haben. Erkennen bedeutet über die Wahrheit oder Falschheit einzelner Urteilsmaterien richtig entscheiden, sittlich handeln heißt das als recht Erkannte im Kampf gegen innere und äußere Hemmnisse durchführen, Schönes gestalten besagt in einer isolierten Form jene vollkommene Harmonie herstellen, die sich in dem von

widerstrebenden Anstößen auseinandergezerrten Leben nicht erreichen läßt. So ist im Abschlusse die Sonderart des einzelnen Gebietes aufgehoben. Das aber ist keine diesen Strebensrichtungen fremde Vergewaltigung, sondern mindestens Erkenntnis und Sittlichkeit arbeiten fortwährend daran, sich unnötig zu machen. Indem die Wissenschaft das Gebiet des Irrtums einschränkt, indem die Organisation der Gesellschaft die äußeren und die Erziehung die inneren Versuchungen zu entfernen strebt, werden damit Entscheidungen des Erkennens und Handelns beseitigt.

Man muß also sagen: es gibt kein religiöses Wertgebiet, das den anderen Wertgebieten nebengeordnet wäre, und ebensowenig folgen aus besonderen religiösen Vorschriften neue gültige Normen, die neben oder über den sonst geltenden zu Recht beständen. Vielmehr bedeutet Religion überall nur, daß man jene Einheit, die der notwendige Zielpunkt alles besonderen Strebens ist, in diesem Streben erlebt.

So zwingend diese Überlegungen sind, sie erscheinen gekünstelt, weil sie von den isolierten Wertgebieten ausgehen. Die Religion wird sich demgegenüber immer wieder auf das Ganze des Lebens berufen. In der Tat, wie die Religion die Vereinzelung der Werte aufhebt, alle verschiedenen Richtungen als Wege zu einem Ziele begreift, so ist das Leben, wie wir es wirklich leben, ein fortwährendes Ineinander aller unserer Betätigungen — kein ungegliedertes, dumpfes Hinbrüten neben der ordnenden Arbeit, sondern die Einheit aller Arbeiten. Freilich — das Leben ist diese Einheit auf begrenztem Raume, mit begrenzten Kräften, in begrenzter Zeit, mitten unter wertfremden und wertwidrigen Hemmungen. Darum ist es erfüllt von Kämpfen und Kompromissen. Die Religion ist ebensogut vollendetes Leben wie Vollendung aller einzelnen Wertgebiete — ja dem nicht wissenschaftlichen Menschen wird sie stets vor allem als vollendetes Leben erscheinen. Dann aber muß sie sich auch im Leben darstellen, lebendige Form werden — und damit scheint sie nun doch auf jene Sonderexistenz Anspruch zu haben, die ihr vorher abgestritten wurde. Wie ist im Zeitalter des befreiten, Erfüllung suchenden Geistes Religion als lebendige, als lebengestaltende Macht möglich? Das ist

das Grundproblem alles religiösen Denkens in unserer Zeit. Indessen, ehe es behandelt werden kann, muß noch ein großer, von aller Zeitbestimmung unabhängiger Gegensatz im Religiösen selbst entwickelt werden.

2. Kapitel.

Religion der Weihe und Religion der Abkehr.

Der gebundene Geist glaubt eine Offenbarung der Gottheit zu besitzen und nimmt sie ohne Prüfung hin, der befreite sucht aus seinen eigenen Strebensrichtungen heraus im Bewußtsein ihrer Unvollendbarkeit die religiöse Ergänzung. Dieser Gegensatz aber wird gekreuzt durch einen anderen, der im Begriffe der Vollendung selbst angelegt ist. Das Endliche soll der Vollendung entgegengeführt werden, es befindet sich also auf dem Wege zur Vollendung, trägt den Keim der Gottheit in sich. Diesen Keim zu wecken, das Endliche durch Verbindung mit der Gottheit zu weihen, erscheint als Aufgabe der Religion. Aber das Endliche als endlich ist doch der Vollendung entgegengesetzt, es kann ihr nur als Streben sich nähern, d. h. indem es über seine Endlichkeit hinausstrebt, sich selbst vernichtet. Die religiöse Haltung besteht, wenn man sie so betrachtet, in der Abkehr von allem Endlichen, in der Hinwendung des Geistes auf das Unendliche allein.

Dieses abstrakte Schema gewinnt etwas mehr Inhalt, wenn man es auf den Zeitablauf anwendet. Die Zeit ist die Dimension des Werdens und Vergehens, der Unruhe — daher ist die Frage nach dem Verhältnis des Zeitlichen zum Werte Grundfrage der Philosophie, die nach dem Verhältnis der Zeit zum Göttlichen Grundfrage der Religion. Entwicklung und Teilhabe sind die Arten, in denen man sich ein positives Verhältnis des Zeitablaufs zum Werte denken kann. Beiden gegenüber steht die Abkehr von allem Zeitlichen, als vom Vergänglichen, vom Reiche des Scheins und Irrtums. Dem Schicksal der Entwertung verfallen zugleich alle begrenzten Werte, alle Kulturgüter. Den schroffsten Gegensatz zur Abkehr bildet die Entwicklung, die das zeitliche Geschehen selbst als Wertverwirklichung faßt,

demnach, bei religiöser Weihe der besonderen Werte, als Näherung an die Gottheit. Mit dem Gedanken der Teilhabe dagegen ist mindestens vereinbar eine vom Zeitlichen als solchem abgewendete Haltung: das Zeitliche ist dann nicht in sich, in seiner Richtung, seinem Ablauf wertvoll, sondern nur sofern es Teil hat an einem Unzeitlichen, Ewigen. So werden mit Hilfe der Teilhabe am leichtesten Vermittlungen zwischen Abkehr und Weihe möglich sein, mit Hilfe der Entwicklung höchstens dann, wenn die Bewertung auf das Ende der Entwicklung, das unerreichbare Ziel beschränkt bleibt.

Alle Wertgebiete werden — wie das der Stellung des Religiösen als der Vollendung entspricht — von dem Gegensatze ergriffen. Wo alles Seiende gottgeweiht ist, da ist auch alles Erkennen Gotteserkenntnis. Ganz im Sinne der Religion der Weihe ist daher Goethes Ausspruch: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten." Für Religionen der Abkehr dagegen bedeutet wahre Erkenntnis so viel wie Einsicht in die Nichtigkeit der bunten, mannigfaltigen, werdenden und vergehenden Dinge. Entweder wird hier die Möglichkeit des Erkennens skeptisch geleugnet, oder die Erhebung zu immer weiteren, inhaltärmeren, erfahrungsabgewandteren Allgemeinheiten, die fortschreitende Abstraktion, gilt als Weg zu Gott.

In der Verehrung der Grundformen des Wirklichen als Offenbarungen der Gottheit besitzt die Religion der Weihe schon ein ästhetisches Element. Wird dies stärker betont, so gilt die künstlerische Darstellung vollendeter Gestalten als Gottesdienst. Die Religion der Abkehr dagegen ist entweder der Kunst wie allem Sinnenschein feind, oder sie benutzt mehr die auflösenden, rauschartigen Eigenschaften der künstlerischen Erregung. Die Gestalt wird von ihr entweder zur an sich gleichgültigen Allegorie herabgesetzt, oder ihre Bestimmtheit wird phantastisch aufgelöst.

Im praktischen Verhalten steht am schroffsten ein Ideal der Tätigkeit einem Ideal der Tatlosigkeit gegenüber. Die Weihe der Tat, der Arbeit sieht in allem kulturfördernden Handeln Gottesdienst. So kämpft der Parse für Ormuzd gegen Ahriman, wenn er Fruchtgärten anlegt. Genau das gleiche Motiv beherrscht

die Religion des 18. Jahrhunderts: gibt es bei Voltaire überhaupt Religion, dann nur in dem „cultivons notre jardin" (sein Deismus ist Theorie oder gar Politik), Lessing sieht in den sittlichen Folgen das Kennzeichen des wahren Glaubens, Goethe führt seinen Faust durch soziale Arbeit zu der Lebensstufe empor, auf der er der Gnade würdig ist. Für die strenge Abkehr dagegen wird der Mensch um so gottähnlicher, je mehr er sich aus dem Getriebe der Welt zurückzieht. Nicht der abendländische Mönch, der Weinberge pflanzt, Kinder lehrt und Bücher abschreibt, vertritt dieses Ideal in seiner Reinheit, wohl aber der Eremit und Säulenheilige, der Brahmane, der sich in den Wald zurückzieht, und der buddhistische Mönch. Ganz verschieden müssen beide Richtungen auch die menschlichen Gemeinschaften werten. Von der Erhebung des bloßen hordenartigen Zusammenlebens zur Familie und zum Stamm geht sicher die Religion der Weihe aus. Überall betrachtet sie blühende Kinder als den höchsten Segen der Gottheit und die Fortsetzung des Geschlechtes als Pflicht. Dagegen muß die Abkehr vor allem gegen die starke Lebensbejahung des Geschlechtstriebes sich wenden — wozu die Nöte und Verbrechen der Geschlechtlichkeit Anlaß genug geben. Aber sie geht in dieser Richtung noch weiter: auch die Liebe zu den nächsten Familienangehörigen erscheint als ein Raub, begangen an der Gottheit. Der Heilige kennt nicht Vater und Mutter, nicht Weib noch Kind. Für die ursprünglicheren Formen der Religion der Weihe fällt Gottesdienst und Staatsdienst zusammen. Die Athena, die auf der Akropolis wohnt, der Jupiter Capitolinus verkörpern diese Einheit. Sie muß sich auflösen, sobald die Religion über die Stufe der Volksreligion hinauswächst. Aber auch nachdem der Staat sich mehr oder minder von der „Kirche" unterschieden, vielleicht sogar getrennt hat, selbst wenn er Angehörige verschiedener Religionen vereinigt, kann er als Werkzeug der Gottheit geheiligt erscheinen. Dagegen muß die Religion der Abkehr in der bewußtesten härtesten Ordnung des irdischen Lebens, im Staate, das Ungöttlichste sehen. So kommt ein Tolstoi zu anarchistischen Lehren. Realistischer denkende Anhänger dieser Richtung erkennen die Notwendigkeit einer äußeren Ordnung und unterwerfen sich ihr. Aber dieser Notstaat kümmert den tieferen

Menschen nur, weil er ihm Ruhe und Sicherheit gewährleistet, ihm ein Leben im Ewigen erlaubt. So empfand Schopenhauer den Staat, auch hierin der entschiedenste Antipode Hegels. Die soziale Schichtung und Gliederung der Gesellschaft kann von der Religion der Weihe als gottgewollt betrachtet werden, oder ihre Umbildung kann als Pflicht erscheinen. Die Religion der Abkehr dagegen hält alle Standesgliederung für unwesentlich; nicht auf den Umsturz und nicht auf die Erhaltung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse kommt es ihr an, sondern auf deren religiöse Nichtigkeit. Am konsequentesten ist auch hier der Buddhismus, der in seiner reinen Form alle Kastentrennung aufhebt.

Es wird notwendig sein, den Grundgegensatz von Weihe und Abkehr vor Verwechslung mit Begriffspaaren zu schützen, die bekannter sind und sich daher leicht an seine Stelle schieben. Vor allem deckt sich Abkehr nicht etwa mit Theismus oder Weihe mit Pantheismus. Die Transzendenz Gottes, das Hauptmerkmal des Theismus, findet sich in Religionen der Weihe (dem alten Judentum z. B. und dem Islam) und in Religionen der Abkehr wie dem mönchischen Christentum. Dasselbe gilt von der Immanenz. Man braucht nur Goethes Immanenzlehre mit der brahmanischen zu vergleichen. Zudem ist der Gegensatz von Weihe und Abkehr viel wesentlicher, weil er nicht, wie der von Immanenz und Transzendenz, die begriffliche Rechenschaft über den Gegenstand der Religion betrifft sondern das religiöse Leben selbst in allen seinen Teilen. Theismus dagegen und Pantheismus wollen begrifflich erfassen, was unerkennbar ist. Darum verwischt sich auch ihr anfangs deutlicher Gegensatz bei genauerer Untersuchung. Der von der Welt getrennte Gott hat doch die Welt erschaffen. Soll außer ihm nichts Ursprüngliches existieren, so hat er sie aus sich erschaffen. Dann aber ist etwas von ihm in der Welt, und dieses Etwas kann nicht unwesentlich sein, da sonst die Weltschöpfung zu einem gleichgültigen Tun herabsänke. So wird für die tiefer Denkenden immer der Theismus zum Panentheismus fortgebildet. Das „Gegenüber" von Gott und Welt, das „Schaffen" der Welt enthüllt sich als ein im Grunde unangemessenes Bild. Der Pantheismus umgekehrt, der von der Göttlichkeit des All, vom

Eins-Sein Gottes mit der Welt ausgeht, vergottet doch nur das Ganze der Welt, nicht ihre einzelnen Teile und Gestalten als besondere. Sind aber die Einzelheiten nicht göttlich, so kann es auch ihre bloße Summe nicht sein, sondern nur das Weltganze, das als gesetzliche Ordnung, ästhetische Einheit, alldurchdringendes Leben oder irgendwie sonst gedacht, jedenfalls aus seinen Teilen nicht durch bloße Addition zusammengesetzt wird. Dann aber bleibt eine Seite der Welt, eben die scheinbare Selbständigkeit des Einzelnen, von Gott geschieden. Denn die Rede: die Einzelheiten sind nichts, kann nur den Sinn haben: sie sind Gott gegenüber nichtig. So wird auch hier Gott und Welt ebenso unterschieden wie vereinigt. Wenn man nicht von der Welt sondern vom Verhältnis des Menschen zu Gott ausgeht, schwinden die Gegensätze in gleicher Weise. Der gläubige Theist weiß wohl Gott sich gegenüber, aber er will durch Gebet, Glauben oder Werke sich mit Gott vereinigen. Die pantheistisch-mystische Frömmigkeit aber, die Gott und Mensch als Einheit fühlt, kann nie alle Seiten des Menschen gleichmäßig in Gott sehen; sondern nur der „wahre Kern" des Menschen ist göttlich, sein Fünklein bei Ekkehard, seine adäquaten Ideen bei Spinoza, sein Selbst, (sein Atmân) bei den Indern. So verschwimmen die Gegensätze ineinander. Sie einigen sich nicht etwa zu etwas Höherem, sie erkennen einander auch nicht in gewissen Grenzen an — sondern ihr Streit scheint nichtig zu werden. Dieser ganze Gegensatz behandelt das Unerfaßliche als Grundlage, als Festes, anstatt es in seiner uns zugewandten Seite, als Idee, zu erblicken.

Um die Stellungnahme des Menschen zur Welt handelt es sich dagegen bei dem Widerstreit von Optimismus und Pessimismus. Er scheint, auf die Religion übertragen, mit dem Gegensatze von Abkehr und Weihe zusammenzufallen. Aber auch Optimismus und Pessimismus sind zu einseitig theoretisch, gehen nicht vom Gesamtverhalten des Menschen aus, sondern nur von seinem wertenden Betrachten. Darum ist ihr religiöser Abschluß von ihnen her nicht so eindeutig bestimmt, wie man wohl meint. Keineswegs braucht die Religion der Weihe den Weltlauf, wie er ist, gut zu finden. Der Entrüstungs-Pessimismus jüdischer Propheten, der Dualismus der Parsen

führen zu Religionen der Weihe. Nur die absolute Wertwidrigkeit oder Wertfremdheit der Welt ist mit solchen unverträglich. Andererseits bedeutet die Möglichkeit der Erlösung doch auch eine Milderung des absoluten Pessimismus. Es gibt etwas — mag man es auch das Nichts nennen — das den bösen Kreislauf des Werdens und Vergehens überwindet. Nicht Schopenhauer ist der konsequente Pessimist sondern Bahnsen, der die Möglichkeit der Erlösung leugnet, damit aber den religiösen Abschluß des Pessimismus bekämpft.

Erst in hochentwickelten Religionen tritt der Gegensatz von Abkehr und Weihe mit voller Schroffheit hervor, aber er zeigt sich angelegt schon in den primitiven Stufen religiösen Lebens. Die Grenzen der eigenen Macht führen den primitiven Menschen, der sich noch keine überindividuellen Ziele bewußt stellt, zum Glauben an höhere Mächte. Durch Zauber sucht er sie für sich zu gewinnen. Indem der Zauberer den Gott herbeiruft, weiht er ihm das Leben und die Habe dessen, zu dessen Gunsten gezaubert wird. Aber das Hauptmittel des Zaubers, die Ekstase, ist der Abkehr verwandt. Der Zauberer versetzt sich in einen Zustand, der dem gewöhnlichen, praktisch-besonnenen Verhalten möglichst unähnlich ist. Mögen die Offenbarungen, die er so erhält, noch so irdischen Zwecken dienen, immer bereitet sich hier die Überzeugung vor, daß der Mensch sich um so mehr vergöttlicht, je weiter er sich von bestimmten, irdischen Gedanken entfernt: der Weg ist beschritten, der bis zur abstraktesten Mystik führt.

Entscheidend ist weiterhin die Art, wie ein Volk von den Stammesgöttern, den Schützern seines besonderen Lebens, fortschreitet zu universalen Gottheiten, die das allgemein Wertvolle und das allumfassende Sein zugleich darstellen. Zwei Weisen dieses Fortschrittes sind denkbar: Erhöhung aller oder einiger unter den alten Göttern (auch Erweiterung des einen Stammesgottes zum Weltgott) ist die eine, Herabdrückung der alten Götter zu niederen Dämonen der andere. Waltet die wahre Gottheit erst jenseits der Mächte, die das irdische Leben beherrschen, so muß sich ihr Verehrer von allem abwenden, was unter diesen niederen Mächten steht. Es ist deutlich, daß Griechen

und Juden in sehr verschiedener Weise den ersten Weg, den der Weihe, gingen, während die Inder den zweiten beschritten. In der Gnosis, soweit diese den Judengott zum bloßen abhängigen Schöpfergeist oder gar zum bösen Geist herabsetzte, suchte sich eine der indischen verwandte Stimmung des Christentums zu bemächtigen, wurde aber ausgestoßen. Natürlich drückt überall die mythologische oder dogmatische Form tieferliegende Gegensätze der Stellungnahme und Stimmung aus.

Die Religionsgeschichte (und noch mehr das religionsgeschichtliche Denken) zeigt schließlich fast ganz reine Formen der Weihe und Abkehr. Sie muß man betrachten, wenn man den Gegensatz in voller Klarheit erfassen will, und man muß auch bei ihnen noch die Zugeständnisse an den anderen Trieb zunächst fortlassen. Als reine Religion der Weihe erscheint dann die der griechischen Polis, wie Hegel etwa sie auffaßte. Die Einseitigkeit dieser Deutung, wenn sie die griechische Religion als Ganzes darstellen wollte, ihre auf gewisse Zeiten und Kreise des Griechentums beschränkte Geltung, kann dabei außer Betracht bleiben — denn nur auf ein deutliches Bild kommt es hier an. Die Religion der Abkehr verwirklicht am reinsten jene Auffassung des Buddhismus, nach der die Gemeinde allein von den Mönchen gebildet wird, während die Laien nur in einer äußerlichen Beziehung zu ihr stehen. In Athen ist der vollendete Körper des jugendlichen Ringers, der Krieg, der Staatsdienst, das Spiel der Bühne und das Werk des Künstlers ein Teil des Gottesdienstes. Der buddhistische Mönch denkt an das Leben, seine Bedürfnisse und seine Ausgestaltung nur, um es abzuweisen, um sich von ihm wegzuwenden.

Aber nicht um vergangene Formen handelt es sich hier. Vielmehr, wer die leidenschaftlichen und verworrenen Äußerungen des gegenwärtigen religiösen Lebens irgendwie zu ordnen sucht, der findet als Grundgegensatz den Kampf dieser feindlichen Richtungen. In Hegel und Schopenhauer hat der Gegensatz von Weihe und Abkehr philosophische Klarheit erhalten. Feuerbach ist hierin durchaus Hegelianer geblieben. Mit leidenschaftlicher Glut verfolgt Nietzsche, der Apostat des Schopenhauerianismus, alles was zur Abkehr führt — es bedeutet ihm, dem neuen Dionysosgläubigen, eine Entartung des Lebens-

triebes. Dagegen suchen Geister, die an der Welt verzweifeln, im Buddhismus Trost, und Tolstois mächtiger Lebenswille verneint sich selbst. Ganz sicher hängt die Entscheidung hier für jeden Einzelnen von irrationalen Motiven ab, vom angeborenen Temperament vor allem, daneben auch von Schicksalen, von der Umwelt, vom Lebensalter. Aber selbst bei Gegensätzen, die so tief in das Dunkel der Person hineinreichen, muß man nach der Möglichkeit einer sachlichen Verständigung suchen. Der erste Schritt dazu ist eine Antwort auf die Frage, wie weit jede Richtung, wenn sie in der Wirklichkeit bestehen will, zur Anerkennung der entgegengesetzten gezwungen ist.

Die Religion der Weihe, wie die Religion der Abkehr in ihrer reinen Gestalt sind Grenzfälle. Nicht nur wegen der Verwicklung der Wirklichkeit, weil in jeder Gesellschaft Naturen verschiedener Art sich an der Führung beteiligen, werden sie nie ohne Zugeständnisse verwirklicht. Vielmehr eine innere, sachliche Notwendigkeit verlangt eine gewisse Anerkennung des Widerparts. Wer das Irdische religiös weiht, sieht es damit in seiner ungeweihten Form als unvollkommen an. Das Festmahl, von dem ein Teil den Göttern gewidmet wird, die Freude, die eingeleitet wird durch Gebet und Gesang, weiß sich im Gegensatze zur ungebändigten tierischen Lust, zur Gier des einsamen Schmauses. Jede Form der Ehe weiht zugleich und bändigt die geschlechtlichen Triebe. Wo das „Natürliche" Gegenstand der Religion ist, da bedeutet „Natur" stets wahre Natur, im Gegensatz zu irgendwelchen Verderbnissen oder Verkümmerungen. In jeder Läuterung liegt zugleich eine Abkehr vom Ungeläuterten, in jeder Weihe eine Verwerfung des Ungeweihten. Umgekehrt bedarf der irdischen Hilfe auch, wer ganz vom Irdischen sich abwendet. Denn Religion der Abkehr will doch nicht den Selbstmord ihrer Jünger, sondern daß sie lebend das Leben auslöschen. So wird das Weltliche noch in den strengsten Formen des Buddhismus wenigstens soweit anerkannt, als es der Mönchsgemeinde die Mittel zu ihrem abgekehrten Leben bietet. Das Almosen an den Mönch ist der Gottesdienst des buddhistischen Laien. Mit diesem Minimum des Gegenteiles dringt aber auf beiden Seiten das Mehr und Minder, der Streit um das Quantum, die Kasuistik ein. In den Religionen der Weihe kann die Menge

des Ungeweihten wechseln und ebenso die Stellung zum Ungeweihten, das als wertgleichgültig, als möglichst zu vermeidend oder als abscheuliche Verunreinigung erscheinen kann. Ebenso wird bei Religionen der Abkehr der Kreis dessen, was der Abkehr dient, weiter oder enger gefaßt. Die Streitigkeiten, die den Franziskanerorden zerspalteten, gingen um die Größe dieses Anteils. Ganz streng genommen wird ja hier das Irdische nicht geweiht, sondern nur zugelassen, aber diese Grenze wird häufig überschritten, zumal der Laie, der nicht ganz der Abkehr leben kann, doch auch in den Kreis der religiösen Gemeinschaft hineingezogen werden soll.

Die geschichtliche Größe des Christentums, ein Teil des Geheimnisses seiner Macht liegt darin, daß es beiden Richtungen Aufnahme gewährt. Sein letztes Ideal ist gewiß Abkehr, es ist Erlösungsreligion. Aber von vorneherein bewährt sich die religiöse Gesinnung im Dienste des Nächsten, damit in der Welt. Die Liebe hält den Christen auf der Erde fest, während sein Glaube sie verlassen möchte. Durch den Sündenfall ist die „Welt" des Teufels Reich geworden, aber Gott bleibt — gegen die Gnosis — der Schöpfer der Welt; das Alte Testament, das wesentlich eine Religion der Weihe verkündet, bleibt der Kirche erhalten und gewinnt um so mehr an Macht, je mehr das Leben der Völker religiös gestaltet werden soll. Schon das abendländische Mönchtum fordert die Arbeit der Mönche, die Kirche beherrscht die Welt, um sie zu überwinden, die innerweltliche Askese des Calvinismus sieht in der erfolgreichen wirtschaftlichen Arbeit eine Bewährung des Gnadenstandes. Dabei hat jede Form des Christentums die Neigung, den Ausgleich, den sie für den rechten hält, als den allein berechtigten dogmatisch festzulegen. Fast möchte man geneigt sein, in Eduard von Hartmann, der alle Kulturarbeit in den Dienst der Weltvernichtung stellt, und der die Paradoxie zur Grundlage des starrsten Systems macht, den christlichsten Philosophen zu sehen, wozu sein leidenschaftlicher Kampf gegen das geschichtliche Christentum gar nicht schlecht paßt. Das Christentum nimmt die ganze Spannung des Gegensatzes in sich auf. Tolstoi und Schleiermacher behaupten beide, Christen zu sein, und beide behaupten es mit einem gewissen Recht. Freilich diese Weite und Wirk-

samkeit büßt das Christentum durch den Mangel geradliniger Konsequenz. Bei der Schwierigkeit, sein „Wesen" festzustellen, kann es dem Denkenden nicht die Mittel zur Entscheidung zwischen Abkehr und Weihe gewähren.

Für eine solche Entscheidung genügt auch nicht das widerwillige Zugeständnis, daß keines der Extreme ohne ein Minimum des anderen leben kann. Vielmehr ist sie für den befreiten Geist erst möglich, wenn jedes der beiden Prinzipien die Gefahren seiner Einseitigkeit erkennt und den Gegensatz freiwillig zur Ergänzung herbeiruft. Die Gefahr der Abkehr ist die leere Negation. Gewiß, das Nirwana Buddhas ist ein positives Nichts, es bedeutet Ruhe, Frieden, Erlösung — aber es bleibt dabei doch nur negativ bestimmbar, der Weg zu ihm ist Auslöschung, Vernichtung des Lebens. Das gleiche gilt von aller Mystik. Über diese Leere wird der Blick getäuscht durch die farbigen Nebel des Rausches, der Ekstase, unter deren Hülle das Ich sich und die Welt in unbestimmte gefühlsstarke Erlebnisse auflöst. Aber das ganze Leben außerhalb dieser Augenblicke erscheint dann um so mehr als qualvolle Nichtigkeit, die ausgefüllt wird durch Warten auf den Rausch oder durch irgendwelche asketische, zauberische, gedankliche Vorbereitung des Rausches. Die Gefahr der Weihe ist, daß die Endlichkeit des Geweihten vergessen wird. Die Religion der Weihe versagt daher vor der Unvollkommenheit alles Irdischen, vor der Übermacht des Todes und der Sünde. Die Anbetung der Welt schlägt in Verzweiflung um, oder die Mahnung des Mißlingens, das Bewußtsein der halben Kraft und des halben Willens wird betäubt durch ein äußerliches Tun, das Halbe erscheint ganz, weil es „geweiht" ist. Schopenhauer fühlt die Gefahren der Abkehr, darum erkennt er das sittliche Leben (obzwar nur in der dürftigen Form mitleidiger Hilfe) als einen Weg an, sich aus der Vereinzelung des Lebenswillens zu befreien, darum verehrt er die Kunst, deren Betrachtung (wiewohl nur für Augenblicke) von der Unrast des Willens erlöst. Hegel kennt die Gefahren der Weihe, darum zieht er alles hinein in den dialektischen Prozeß: der Wert des Endlichen liegt in seiner Vernichtung, die Ehre des Helden in seiner Schuld. Die Religion der Abkehr muß Elemente der Weihe aufnehmen,

sobald sie gewisse Seiten oder Teile des Lebens in ihrem, sei es auch nur relativen Werte, anerkennen will. Sie wird in ihnen dann Wege zur Abkehr sehen, und es werden immer solche Seiten des Lebens oder solche Gebiete der Kultur ausgewählt werden, die geeignet sind, die Naturgewalt des Lebenswillens zu dämpfen. Für die Religion der Weihe darf die Abkehr nie Entwertung der Kulturarbeit bedeuten, sondern nur Erhebung über das Einzelne dieser Arbeit, über die Wechselfälle des Gelingens oder Versagens. So wird auch hier eine Dämpfung der natürlichen Leidenschaft nötig. Der greise Platon, als er nach vielen Enttäuschungen nochmals das ganze staatliche Leben in den „Gesetzen" planvoll zu gestalten unternahm, fühlte sich doch dem Einzelnen so fern gerückt, daß er die Bestimmung des Menschen darin sah, den Göttern ein schönes Schauspiel vorzuspielen. Das ist antik-objektiv gedacht. Wir fühlen das Göttliche in uns, und so drückt sich uns eine ähnliche Stellungnahme in dem Gedanken aus, daß der Mensch nur für die Kraft und Reinheit, nicht für den Erfolg seines Strebens verantwortlich ist. Gegen die Vernichtung drohenden Mächte findet der Mensch im Kerne seiner Person eine Zuflucht; denn der Wert seiner selbst hängt nur von dem ab, was keine äußere Macht antasten kann. Von der Zurückziehung auf das abstrakte Ich des Mystikers, auf das Fünklein unterscheidet sich diese Wertung immer noch dadurch, daß der Kern des Ich nicht in einer abstrakten Einheit sondern in konkreten Willensrichtungen gefunden wird.

Gemeinsam ist allen diesen Vermittlungen, daß das begrenzt Wertvolle nicht in seiner Einzelheit geweiht wird, sondern als aufgenommen in ein höheres Ganzes, daß aber das Ganze dem Menschen nie als solches, sondern nur auf dem Wege über das Einzelne zugänglich erscheint. Ob dabei mehr der wertvolle Gehalt des Einzelnen oder mehr die Überwindung seiner angemaßten Selbstgenügsamkeit betont wird, hängt zuletzt von der Lebensstimmung des religiösen Menschen ab. In der Art der Religion zeigt sich stets die Besonderheit der Person; diese Tatsache, die von jeher bestand, muß in der Periode des befreiten Geistes zugleich bewußt werden. Jene gemeinsame Grundrichtung aber setzt nur fort, was auf begrenztem Gebiet, bei

der Persönlichkeit wie bei der lebendigen Form, die Konfliktlösungen der Gegenwart auszeichnet. In der Persönlichkeit wird die naturgegebene Besonderheit anerkannt, aber nur soweit sie sich dem überpersönlichen Kerne unterwirft. Das Ganze der Persönlichkeit baut sich auf aus dem natürlichen Stoffe der Anlagen um den überindividuellen Kern, aber so, daß beides einander nicht fremd bleibt, sondern die Wahl des Zentrums durch die Anlage, die Heraushebung der wertvollen Anlagen aus den gleichgültigen Eigenschaften durch das Zentrum bestimmt wird. Das Selbstgefühl der Persönlichkeit schwebt über dem nur Individuellen und hält es doch zugleich fest. Was hier mit dem Naturgegebenen geschieht, das wiederholt sich bei der Lebensgemeinschaft und ihren lebendigen Formen mit dem geschichtlich Gewordenen. Der befreite Geist erkennt frei dessen Wert an — aber er behält ihm gegenüber die Freiheit seiner Prüfung, er steht darin und darüber — wie er in und über der Person des einzelnen Menschen lebt. Vollendet so das religiöse Grundgefühl die begrenzten Ausgleichsversuche, so müssen alle Probleme, die auf beschränkterem Gebiete auftraten, sich nun in religiöser Zuspitzung wiederholen. Da aber religiös genommen das Innerste das Höchste ist, wird der Gang der Betrachtung die frühere Richtung umkehren müssen, von der Natur über die Kultur zur Persönlichkeit fortschreitend.

3. Kapitel.

Naturfrömmigkeit.

Das Wort „Natur" hat für viele Moderne einen religiösen Ton, es klingt darin der Gedanke eines unendlichen Ganzen mit, das uns, die kleinen, vereinzelten Menschen, trägt und hält, das, immer gleich in allem Wechsel, bereit ist, uns zu umfangen, in dem unsere Nöte und Kämpfe zur Ruhe kommen. Ganz deutlich aber, wiewohl nicht bei allen gleich stark, mischt sich in diese friedvolle Hingabe eine Abwehr gegen etwas „Unnatürliches" — mag diese „Unnatur" gleichgesetzt werden mit geoffenbarter Übernatur, mit asketischer Abwendung von den natürlichen Trieben oder mit dem zivilisierten Leben, seinen „künstlichen" Einrichtungen und Beschränkungen überhaupt.

Wenn Rousseau alles, was seine aufgeklärten Zeitgenossen verehren, zur „Unnatur" umprägt, so tritt damit in der Naturfrömmigkeit, die ihrem Wesen nach Weihe zu sein scheint, ein Zug von Abkehr deutlich hervor. Natur ist jene vollkommene Welt, „wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual". Die sentimentalische Sehnsucht nach der schönen Einheit des Kindes erhöht sich zu dem religiösen Willen, das als Last empfundene menschliche Sonderdasein aufzulösen in die Fülle des All. Im Gegensatze zu allen primitiven Naturreligionen weist diese Naturfrömmigkeit in ihren reinen Formen jeden Wunsch, den Naturlauf durch Zauber, Gebet oder Opfer zu ändern, von sich, weil er ihrem Grundwillen, der Auflösung abgesonderter menschlicher Existenz, im tiefsten widerstrebt. Noch mehr aber entsetzt sie sich vor der Härte, mit der die Technik die Natur entgeisten und unterwerfen will. Der entschiedene Naturfromme dieser Art muß darin eine geradezu teuflische Auflehnung gegen die große Mutter sehen. Im Gegensatze zu der schlauen Vieltätigkeit des technischen Zeitalters preisen beschauliche Geister die Ruhe des Orientalen, wollen rüstige Naturen, nur mit der Kraft und Gewandtheit des eigenen Leibes bewaffnet, teilnehmen an dem allgemeinen Schicksal des Kampfes und Untergangs. Es bedeutet nur eine in der Persönlichkeit begründete Abwandlung des gleichen Verlangens, wenn der eine im Frieden der Betrachtung, der andere in den urwüchsigen Freuden der Bewegung und des Kampfes sein Leben als einen Teil des großen Ganzen fühlen und genießen will. Gewiß liegt der Gedanke nahe, daß „auch das Unnatürlichste Natur ist", daß der Verstand, wenn er die Flugmaschine ersinnt, ebensogut dem All angehört, wie jene organischen Bildungen, mit deren Hilfe der Vogel sich in die Lüfte erhebt. Indessen, sobald diese Gegensatzlosigkeit des All wirklich klar erfaßt wird, muß sich die Schicksalsfrage der Naturfrömmigkeit erheben, wie aus dem Richtungslosen sich eine Richtung zur Vollendung hin gewinnen läßt. Nur wird man nicht gerecht die Ansprüche eines so lebendigen Gefühls abgrenzen können, wenn man nicht vorher seine echte Eigenart und seine wahre Leistung erfaßt hat im Gegensatze zu einigen dem Bewußtsein der Zeitgenossen allzu naheliegenden Vermischungen. Der Naturfromme will die eigene Kraft froh

als eine Naturkraft ausströmen lassen, will selbst das verderbliche Schicksal ruhig als einen Teil des Naturlaufes hinnehmen — er fühlt sich mit der Natur, die Natur mit sich einig. Diese Haltung unterscheidet sich deutlich von der kühlen Ferne des Naturforschers dem Objekt seiner Arbeit gegenüber. Unbekümmert um die Bedürfnisse des Gemüts zerlegt die Naturwissenschaft ihre Gegenstände in wertfreie Teile und Zusammenhänge. Der Naturfromme richtet seinen verehrenden Blick auf das Ganze der Natur, auch wenn er jede Beziehung ihres Ablaufs auf menschliches Wohl und Wehe von sich weist. Gewiß kann Naturfrömmigkeit und Forschungstrieb in der Seele des Einzelnen sich innig verbinden, kann die Liebe den Eifer des Suchens befeuern, die Wissenschaft das geliebte Weltbild bereichern — aber an sich bleiben beide notwendig verschieden, weshalb denn auch ein Konflikt zwischen ihnen ebenso möglich ist und gewiß ebenso häufig eintritt. Wer diesen Unterschied einmal erkannt hat, wird ihn schwerlich mehr übersehen, aber er wird nun geneigt sein, den Naturfrommen gleichzusetzen mit dem ästhetischen Menschen, dem künstlerischen Betrachter der Dinge. Ohne Zweifel hat die Naturliebe auf die neuere Malerei und Dichtung befruchtend gewirkt, die Künstler ihrerseits sind vielen anderen Führer geworden zu einem reicheren Mitleben der Landschaft und aller Geschöpfe; aber das darf den Unterschied zwischen ästhetischer und naturfrommer Haltung nicht verwischen. Schon dem Verständnis des einfachen, noch nicht religiös gefärbten Naturgenusses hat es geschadet, daß man Wertmaßstäbe künstlerischer Art ohne Prüfung auf ihn übertrug. Man spricht von Naturschönheit und denkt dabei je nach der herrschenden Kunstrichtung bald an die klare gegliederte Gestalt, bald an den Reichtum von Anknüpfungspunkten für die dichtende Phantasie, bald an die Einheit malerischer Stimmung. Gewiß geht das alles zuweilen in den Naturgenuß ein, aber es erschöpft ihn nicht. Was Naturgenuß und ästhetische Versenkung miteinander gemein haben, ist die reine Ruhe des Geistes im Daseienden, die Freiheit von allem Fortstreben und Weiterfragen. Aber beim Naturgenuß ist diese Freiheit unbeschränkt, während das Kunstwerk ganz bestimmte Anforderungen an die Haltung des Betrachters stellt. Dem Kunstwerke gegenüber hat es

Sinn von „richtigem Verständnis“ zu reden, der Natur gegenüber nur, wenn bereits eine bestimmte Art künstlerischer Anschauungsweise hinzugebracht wird. Gewiß ist es möglich, ein Kunstwerk wie ein Stück Natur zu genießen, mit der gemalten Landschaft die gleichen Gefühle der Frische zu verbinden, wie mit der wirklichen — aber dem besonderen Wert des Werkes wird man so nicht gerecht. Weit näher als dem Kunstgenusse steht der Naturgenuß den Erlebnissen des Künstlers, die sein Schaffen anregten. Aber auch das nur, solange der Künstler sich naiv seiner eigenen Naturliebe hingibt; nicht mehr, wenn er bewußt in der Natur Anregungen für seine Art des Kunstschaffens sucht. Bei der bewußten Heraushebung der Sonderart jeder einzelnen Kunst und Kunstrichtung in unserer Zeit mißverstehen Naturfreunde und Maler einander oft völlig. Während der Maler sich das Bild herausschneidet, die Harmonie der Farbtöne isoliert, lebt der Naturfreund mit allen Kräften seines Körpers und seiner Seele in der Natur. Für ihn ist sie kein bloßes Bild. Die Weite, die den Atem befreit, die milde Wärme, die zur Ruhe ladet, die Frische, die den Schritt beflügelt, das alles ist Teil des Ganzen, das er genießt. Darum verstärkt die eigene Bewegung oft das Naturgefühl, während vor dem Kunstwerk Ruhe geziemt. Auch in das Kunstwerk versenkt sich der innige Betrachter bis zur völligen Verschmelzung, aber er schaltet dabei sein eigenes Leben aus. Im Naturgenusse dagegen fühlt er sich selbst ganz, einfach, hemmungslos. Hier wird wieder eins, was die Reflexion trennte, was die Kulturarbeit besonderte: Mensch und Umwelt, Körper und Geist, Gedanke und Gefühl.

Gerade diese Lebensganzheit und Lebensverbundenheit läßt den Naturgenuß für den modernen Menschen religiöse Weihe gewinnen. Hier darf er sich geborgen fühlen in dem Ganzen der Welt, seine Abhängigkeit hört auf, Furcht zu erzeugen, sie löst sich in Liebe. Die Natureinheit will ein Stück Leben sein, kein sachlich abgesondertes Kulturgut. Aber sobald der glückliche Augenblick als Teil eines Ganzen begriffen wird, ist es vorbei mit seiner seligen Fraglosigkeit. Dann zieht der Augenblick alle Nöte der Kultur in sich hinein: die Fragen der Wissenschaft wachen auf, die Grenzen des Kunstwerks werden

zu Schranken, alles was auf besonderen Kulturgebieten Problem ist, steigert sich zum Kampfe. Als Beschauung und als Rausch ist das Erlebnis der Natureinheit gewiß unantastbar; aber religiös werden Beschauung und Rausch nur, wenn sie über sich hinaus das Ganze des Lebens und der Welt mit ihrem Lichte erhellen — und eben dies vermögen sie nur zu leisten, solange die Überzeugung lebt, daß sich in ihnen ein Sinn der Natur offenbart. Also hebt die Überzeugung von der Sinnlosigkeit, von dem rein mechanischen Charakter des Naturlaufes diese Möglichkeit auf.

Man wird demgegenüber auf jene liebende Unterwerfung unter die Notwendigkeit hinweisen, deren größter Bekenner Spinoza war. Religiös indessen ist diese Unterwerfung nur dann, wenn die Macht, der der Mensch sich beugt, als ehrwürdig anerkannt wird. Sicherlich hat Spinoza so gefühlt — aber ebenso sicher haben wir dieses Gefühl als mit seiner mechanistischen Naturansicht unvereinbar erkannt und damit für uns vernichtet. Dann jedoch kann in dem stillen Verzicht auf den machtlosen Eigenwillen nur noch eine wertvolle Entsagung, nicht mehr eine religiöse Erfüllung liegen. Man verkennt das bisweilen, weil auch der bloße Verzicht auf das Unerreichbare der Qual vergeblicher Wünsche und Sorgen ein Ende macht. Für das Glück hat das, wie schon Epikur wußte, sehr günstige Folgen; ja, unter allen Glücksbedingungen steht keine so sehr in unserer Macht, wie jene Besinnung auf die Grenzen unseres Könnens. Versteht man aber unter Glück die Einheit des Menschen mit sich, die vollendete Gestalt des Lebens, die sich selbst genießt, so ist das individuelle Glück in der Tat nahe verwandt mit dem religiösen Abschluß. Es spiegelt ihn gleichsam wieder, und Seligkeit mitten im Leid war immer das Höchste, was die Religion ihren Gläubigen im irdischen Leben versprach. In den Glücksfolgen ist also die Unterwerfung unter eine blinde Notwendigkeit der Religion ähnlich, aber diese Ähnlichkeit beschränkt sich doch auf das Negative. Darum pflegt die Naturfrömmigkeit von der fremden Notwendigkeit der toten Natur sich abzuwenden zu dem für uns mitfühlbaren Leben organisierter Geschöpfe. Das brahmanische „Tat twam asi", von Schopenhauer erneuert, führt zu einer allgemeinen Scheu vor jeder Verletzung

eines lebendigen Wesens; die Naturfrömmigkeit wird hier sogar praktisch, sie erzeugt in manchen Tierfreunden wahre Fanatiker. Jene Andacht vor dem einfachsten Leben erweitert sich dann zu einer Belebung und Beseelung der ganzen Natur. Während die exakte Forschung sich bemüht, die Gesetze der anorganischen Natur auch im Organismus nachzuweisen, auch dieses Ganze in seine Teile aufzulösen und der Rechnung zu unterwerfen, geht eine religiös gestimmte Naturphilosophie vom Lebendigen aus, um das Leblose zu verstehen. Ihre Vertreter, von Schelling über Fechner bis zu Bergson, sehen in den toten Massen nur Ausscheidungen des Lebens, suchen in allem Lebendigen, auch in der Pflanze die Seele und söhnen die uralten Lehren von Gestirnseelen mit den Ergebnissen moderner Forschung aus. Wo immer bei modernen Naturforschern sich Naturfrömmigkeit zeigt, herrscht der Gedanke an das Leben. Aber sobald der Blick vom einzelnen Tier oder Baum sich erweitert auf den Zusammenhang des Lebendigen, erkennt er mit Schrecken, daß überall Leben von Leben vernichtet wird. Soll dann nicht, wie für Werther die Natur ein „ewig verschlingendes ewig wiederkäuendes Ungeheuer" werden, so sind zwei religiöse Einstellungen möglich: entweder das Mitgefühl mit dem Leiden erlöst von dem sinnlosen Kreislauf des Erzeugens und Vernichtens, oder das grausame Leben, der gierige Machtwille wird vergöttert trotz seiner Opfer, ja um seiner Opfer willen. Schopenhauer und Nietzsche verkörpern diesen Gegensatz. Beide aber beweisen zugleich, daß die Naturfrömmigkeit sich niemals selbst vollendet. Jede Erlösungsreligion hört auf, Naturreligion zu sein, mag sie auch gewisse Stimmungen der Naturfrömmigkeit in ihren Dienst nehmen. Aber sogar für Nietzsche ist nicht das natürliche Leben der höchste Wert, sondern ein Emporstreben, das seine Richtung nie aus der Natur ableiten kann, so gern der Verkünder des Übermenschen sich das hinter naturalistischen Entwicklungslehren verbergen möchte. Nicht jedes Leben bejaht er, sondern nur ein Leben, das mit sich einig und in sich stark genug ist, um den Gedanken der ewigen Wiederkehr ertragen zu können. Das Pathos in Nietzsches „tiefer, tiefer Ewigkeit" ist nicht der Natur entnommen; und weil Nietzsche

sich über den Ursprung seiner Werte täuscht, vermag er keine Richtung seines Wollens, keinen Gehalt seiner religiösen Sehnsucht zu erringen. In viel niedrigere Schichten muß man aus Zarathustras Bergen herabsteigen, um eine reine Anbetung des Lebens zu finden. Der Moloch des Lebens, der zeugt und zerstört, wird im Rausche des ungebändigten Geschlechtstriebes erlebt. Uralte, trübe Kulte feiern ihre Wiedergeburt bei späten Nachkommen, denen alle Kulturwerte zweifelhaft geworden sind. Nur wie sich der Wilde mit ertauschten Glasperlen schmückt, umhängen sich diese Spätlinge mit den Raffinements der Zivilisation und selbst der Kunst. In Wahrheit wird hier im brünstigen Liebesgenusse allein die Einheit des Lebens gefühlt. Die Persönlichkeit löst sich auf, der Stolz auf die Errungenschaften des Geistes wird unter die sinnlichen Begierden gedemütigt, ein Stück Perversität, ein Unterton von schlechtem Gewissen würzt durch den Hautgout des Satanismus das Ganze. Trotz der Widrigkeit solcher Erscheinungen darf man einen religiösen Zug selbst in ihnen nicht verkennen. Wedekinds verzerrter Ernst, seine orthodoxe Begeisterung für die Sinnlichkeit, der ganz pedantische Fanatismus dieser Apostel-Karikatur bliebe sonst unverständlich; noch mehr aber, daß trotz alledem eine gewisse Mächtigkeit in diesem Manne auf viele anziehend wirkt.

Zeugung und Vernichtung, Rausch und Ermattung, die verschwendende Fülle und die gleichgültige Grausamkeit der Natur treiben den poetisch-religiösen Denker zu mythischen Bildern fort. Wir ahnen in allen Mythen einen ersten Ausgleich zwischen den verschiedenen, oft entgegengesetzten Antrieben getrennter Kulte, Volksteile, Persönlichkeiten. Die gleichen Gegensätze aber, die in den Mythen vom Sündenfall, von Ormuzd und Ahriman usw. ausgedrückt sind, stehen auch für uns noch unversöhnt da. Vielleicht ist doch nicht die Theorie, sondern die mythisch gemeinte Geschichte die wahre Form, das lebenspendende und das zerstörende Element der Natur zu verständlicher Einheit zu bringen? Indessen der Mythos vermag uns keine Lösungen mehr zu geben, er vermag die Naturfrömmigkeit nicht aus ihrer Krisis zu retten. Das undogmatische Verständnis für alle Art von Mythen darf nicht verwechselt werden mit dem Glauben an ihre religiös-erneuernde Kraft. Der Lieblings-

gedanke mancher Romantiker, eine neue Mythologie zu erzeugen, litt an der romantischen Verwechselung von Sehnsucht und Tat; und das gleiche gilt noch mehr von seinen modernen Erneuerungen.

Der Glaube an einen neuen Naturmythus wird wenige Anhänger zählen; die Mehrheit derer, die in der Naturfrömmigkeit den Kern unserer Religion sehen, dürfte eher geneigt sein, sich auf Goethe zu berufen, der stets in der Natur und nur in ihr die Gottheit verehrt habe. Es ist ganz leicht, das durch einige Verse und Ausspüche Goethes zu belegen, die man — wie jeder Prediger mit seinem Textwort verfährt — aus dem Zusammenhange reißt. In Wahrheit zeigt Goethes Entwicklung deutlich, daß die Naturfrömmigkeit ungeeignet ist, die Religion zu tragen. Denn selbst bei ihm, der doch so ganz auf Naturnähe und Naturinnigkeit angelegt war, vermag sie das nicht. In den reichen und stürmischen Jahren, in denen Werther und der Urfaust „ausgebraust" wurden, fühlte sich Goethe wie seine Helden zwischen Naturnähe und Naturfremdheit, zwischen Anbetung der ungeheuren, lebendigen, zeugenden Fülle und Schrecken vor der Furchtbarkeit des ewiggebärenden, ewig-zerstörenden Kreislaufes hin- und hergeworfen. Eine ganz kurze Zeit dann, während der ersten Weimarer Jahre, sucht sein Geist Frieden in einer aus Spinoza herausgefühlten Vergötterung des Seins und Werdens, wie es ist. Aber schon der Naturforscher Goethe, der in Italien und in den ersten Jahren nach seiner Rückkehr seine entscheidenden Gedanken fand, sieht die Natur, ohne es zu wissen, durch das Medium der Kunst: die entgegengerichteten Kräfte gleichen sich aus nach Gesetzen des Maßes, dieser polare Ausgleich wiederholt sich auf immer höheren Stufen und steigert sich so zu vollendeter Gestalt. Goethe selbst erkennt das immer deutlicher, wie die letzte Form, die er seiner religiösen Ahnung gab, die Lehre von der Ehrfurcht und die Gestalt Makariens in den „Wanderjahren", am besten beweist. Hier ist eine Erziehung zur Ehrfurcht nötig, bloßes Wachstum genügt nicht; diese Erziehung benutzt mit vollem Bewußtsein die durch die Geschichte gegebenen Vorbilder. Vor allem aber — Ehrfurcht, ein persönliches Verhalten, ein sittliches Gefühl steht im Zentrum der Religion.

Selbst Makariens Einheit mit dem Sonnensystem ist nur eine äußere Widerspiegelung ihrer schönen sittlichen Klarheit. Diese einander verbürgenden Harmonien der inneren und der äußeren Welt bedeuten für Goethe nichts Selbstverständliches, keine Naturtatsache, sondern ein „Gleichnis des Wünschenswertesten". Sicherlich hat Goethe nie aufgehört, sich der großen Notwendigkeit zu unterwerfen und in den Gestalten der Tiere und Pflanzen, ja der Gebirge und Wolken die eine Gottnatur ahnend zu verehren. Aber er wurde sich bewußt, daß dies wohl Blüte und Krönung, nicht aber Stamm und Halt des inneren Lebens ausmacht. Es ist, so können wir in seinem Sinne wohl sagen, ein Geschenk der Muse, die zu begleiten, nicht zu leiten versteht.

Goethe, der den Eindruck durch den Formwillen bändigte, ist auch hierin dem Impressionismus ganz entgegengerichtet, vielleicht gerade weil ihm die Gefahr des Impressionismus sehr nahe lag. Wenn der Impressionist fromm wird, dann entsteht eine seltsame Ausartung der Naturfrömmigkeit: das Gefühl, so wie es sich im Augenblick an irgend einem Erlebnis entzündet, erhält das Recht göttlicher Offenbarung. Der isolierte Eindruck wird zum Orakel — denn der Impressionist sieht nur das Einzelne, der Fromme darf das Einzelne nur soweit anerkennen, als Gott sich darin offenbart. Wird nun der Impressionist fromm, ohne seinen Impressionismus aufzugeben, so vermag er nicht, das Einzelne ein- und unterzuordnen, den glücklichen Eindruck symbolisch zu fassen und damit als besonderen Eindruck zu vernichten. Vielmehr behält das Einzelne seine Überwertigkeit, wirkt aber über sich hinaus. Hier wird alle verbindende Kraft der Wissenschaft geleugnet. Aber die Neigung zur Analyse bleibt. Darum ist der frommgewordene Strindberg so voll von groteskem Aberglauben, als ein starker impressionistischer Künstler, der nicht fähig ist, zur Objektivität zu gelangen.

Die Natur aber erlaubt uns nur Ahnungen ihres Zusammenhanges. Ihre Erkenntnis ist nur möglich in der Form der wertfremden Zerlegung. Dies wissen wir deutlicher als Goethe, darum können wir noch weniger als er in der Naturfrömmigkeit den Kern der Religion sehen. Das Naturgefühl enthält die kindliche Ahnung aller religiösen Einheit. Es ist Feier- und Zu-

fluchtsstätte auch für den, der im Kampfe des Menschenlebens seinen Gott sucht. Es kann Samenkorn oder Blüte der Frömmigkeit sein, nicht nährende Wurzel oder tragender Stamm. Darum fehlt ihm nahezu ganz die Beziehung zum tätigen Leben. Praktisch wird es nur indirekt, sofern es dazu treibt, Zufluchtstätten zu erhalten gegenüber der Technik, die die Natur vergewaltigt. Wenn die Naturfrömmigkeit des Persers sich im Anlegen von Fruchtgärten äußerte, so ringt der moderne Naturfreund ein Stück Urwald oder Berglandschaft der Kultur ab, damit nicht die vom Menschen verödete Erde fremd unter den feindlichen Kräften des Weltalls stehe, damit die Reihe der Zustände und Lebensformen erhalten bleibe, in der allein der Geist seine Einheit mit der Natur erleben kann.

4. Kapitel.

Kulturfrömmigkeit.

Die bewußte Reflexion trennt die auf ein Ziel gerichtete ordnende Kulturarbeit von der richtungslosen Natur. Aber dieser Trennung wirkt immer wieder ein Vereinigungsstreben entgegen — in den spätesten Gedanken der Philosophen wie in den frühesten Religionen. Wohl kann man oft auf primitiver Stufe die vergötterten Kräfte des Naturlaufs unterscheiden von den Schirmherren des Stammes, der Siedelung, der Sitte; aber sie bleiben nicht getrennt, die Naturgötter übernehmen den Schutz des Rechtes, oder umgekehrt, den Stammesgöttern wird die Natur unterworfen. Diesen Einheitswillen erbt die Philosophie: Das Naturgemäße wird als Norm gedacht. Von den Stoikern, die so ihre Moral mit ihrer pantheistischen Frömmigkeit vereinigen wollen, wird dieser Gedanke der neueren Zeit überliefert, nun bald kulturfreundlich ausgelegt, so daß echte Kultur der menschlichen Natur gemäß erscheint, bald kulturfeindlich wie bei Rousseau. In populären Schlagworten wirkt das noch heute weiter. Aber wo man sich auf die Voraussetzungen und Ergebnisse der Naturforschung besonnen hat, da wird die Gleichung von Natur und Norm abgelehnt — der jugendliche Nietzsche in seinem Angriff auf D. F. Strauß berührt sich hier durchaus mit den Kantianern. Sobald nun die

Natur wertfrei gedacht wird, muß auch Natur- und Kulturfrömmigkeit in ihrer verschiedenen Bedeutung erkannt werden. Freilich der abschließende Gedanke der Religion, der Gegenstand religiöser Verehrung, die Gottheit vereinigt in sich auch diesen Gegensatz. Aber da das Ziel uns nur in der Richtung der Wege gegeben ist, die ihm entgegenführen, kommt es für uns auf die Verschiedenheit dieser Wege an.

Die Natur jedoch zeigt keinen Weg — sie schenkt uns die Ahnung der Allheit, sie läßt uns die Einheit alles Lebendigen in glücklichen Augenblicken fühlen; aber so unantastbar solche Erlebnisse bleiben, sie vermögen nicht, unser Leben abschließend zu beherrschen oder der religiösen Hingabe bestimmteren Inhalt zu verleihen. Nur in der Arbeit an einer Kultur, deren Wert von Dauer und Erhaltung unseres eigenen Lebens unabhängig bleibt, gewinnen wir eine Richtung des Strebens. Durch diese Arbeit ordnet sich unser persönliches Leben einem Ganzen ein, durch den Anteil an der Kultur erweitert es sich zugleich über die eigenen Grenzen hinaus. Macht und Selbstbeschränkung, Entsagung und Genuß sind untrennbar verbunden. So könnte es scheinen, als genüge die Kulturarbeit zur Erfüllung des Menschenlebens, als sei sie fähig, die Religion zu ersetzen. Aber auch die Welt der überpersönlichen Kulturgüter bleibt eine Welt der Arbeit — nur scheinbar stehen ihre Errungenschaften fest — in Wahrheit verfallen sie, sobald die Anspannung, die sie erzeugte, sich löst. Wir verwirklichen das zeitlos Geltende immer in der Form der Zeit, ihre Vergänglichkeit heftet sich an alles, was wir erzeugen. Wir reden stolz von Unterwerfung der Natur, aber wir bleiben von der Natur abhängig; wir arbeiten an der Veredlung des Menschen, aber seine tierische Roheit und seine Schwäche brechen immer wieder durch. Gerade weil wir uns in der Kulturarbeit der Richtung unseres Strebens bewußt sind, tritt auch seine Unvollendbarkeit mit schmerzlicher Gewalt ins Bewußtsein, sobald der Geist über ein einzelnes Teilziel hinaus seine Gedanken auf das Ganze richtet. So erleben wir in der Kulturarbeit einen Sinn unseres Daseins, aber nur als Richtung, als Forderung. Daß diese Richtung zu einem Ziele führt, daß diese Forderung erfüllbar ist, diesen Glauben nennen wir Kulturfrömmigkeit.

Einst war man überzeugt, von dem Gegenstand des Glaubens zugleich die Richtung der Arbeit zu empfangen. Der befreite Geist aber ist sich bewußt, diese Richtung nur aus sich selbst nehmen zu können. Er verlangt nicht mehr Vorschriften für sein Verhalten von einer Offenbarung; vielmehr in der überpersönlichen Würde der Werte, die sein Streben leiten und ihn erst zur Persönlichkeit erheben, offenbart sich ihm die Gottheit, an deren Macht er glaubt.

Damit beantwortet sich die oft aufgeworfene Frage, was denn eigentlich die religiöse Sanktion leistet, wenn doch der Inhalt der Kulturgebiete durch sie nicht geschaffen wird. Keine andere Offenbarung soll anerkannt werden, als die sich in Einsicht und Tat des Geistes bewährt. Jeder Versuch, irgend etwas Irdisches heilig zu nennen, führt zu jenem statutarischen Afterdienst, den der unerbittliche Kant oder vielmehr die Wahrheit, die in Kant lebte, für alle Zeiten verurteilt hat. Aber in allem Wertvollen, an dem wir arbeiten, erkennen wir seine Ergänzungsbedürftigkeit um so tiefer, je mehr wir in ihm leben. Da diese Erkenntnis den Wert nicht antastet, sondern gerade in seiner Geltung erhöht, so gewinnen wir in den Augenblicken, in denen uns ein volles Leben in Erkenntnis oder Sittlichkeit, in Liebe oder Schönheit gewährt ist, die Gewißheit dieses Abschlusses. Aber gegenüber dem Zweifel und der Unsicherheit ist eine ausdrückliche Besinnung nötig, die so tief gehen muß, wie der Zweifel geht, die also zu Ende geführt werden muß, wenn man im Zweifel selbst, in der Unbestechlichkeit des Denkens, etwas Göttliches erkannt hat. In dem Unvollkommenen des Strebens den Strahl des Göttlichen erblicken, so sich als Diener eines Ewigen fühlen dürfen, das ist die innere Haltung des Kulturfrommen. Aber genügt diese Innerlichkeit? Sollte die religiöse Weihe der Kultur nicht selbst ein Teil der Kultur sein? Mit dieser Frage werden alle Probleme, die im Gelten der lebendigen Form für den befreiten Geist liegen, auf religiöses Gebiet übertragen. Es wird, um dies ganz zu verstehen, nötig sein, die bewußte Form der Kulturfrömmigkeit mit ihren früheren Erscheinungsweisen zu vergleichen.

In gebundenen Kulturen hat die religiöse Weihe etwas Einfaches und Selbstverständliches. Der Gott meines Volkes

und meiner Väter schützt Haus und Herd, Staat und Recht. Die Sitten und Regeln, die das Leben ordnen, sind von ihm gesetzt, ihn freut und ehrt die Größe seines Volkes, die Schönheit seiner Stadt. Die überkommene Ordnung ist seine uralte Satzung, und jede Neuerung geschieht auf seinen Befehl, mag dieser sich durch Zeichen und Orakel, durch Priesterweisheit oder durch Eingebung der Propheten offenbaren. Gewiß fehlt auch hier der Kampf zwischen der überkommenen Sitte und der höheren Einsicht, dem reineren Gefühle einzelner Auserwählter nicht. Aber keiner der Gegner wird irre daran, daß er für Gott streitet. Auch wenn das Gewissen sich gegen eine bestimmte Satzung auflehnt, bleibt es überzeugt, daß nur ein Mißverständnis, ein Verderbnis von Gottes Wort beseitigt werden muß. In diesen Kämpfen aber bereitet sich ein prinzipieller Gegensatz vor. An systematischeres Denken gewöhnt, vermag der Mensch in einer wirren Menge von Traditionen und Offenbarungen keinen Halt mehr zu finden. Das freie Gotteswort wird gesammelt, es soll als abgeschlossener Kanon alle Lebensregeln in sich enthalten. Neues wird nur noch anerkannt, wenn es unter der Maske des Alten auftritt: so hofft man der eindringenden Verderbnis zu entgehen und, Gottes bekanntem Gesetze gehorsam, sich seine Gnade zu sichern Aber die Anforderungen des Lebens wandeln sich, Fälle, die das Gesetz nicht vorhersehen konnte, fordern neue Entscheidungen, die alte Sitte läßt sich in einer veränderten Welt nicht unverändert aufrecht erhalten. Da aber Gottes Wille von Ewigkeit feststeht, so setzt sich alles Neue nur heimlich mit Hilfe von Auslegungskünsten durch. Selbst wenn in irgendeiner Person oder Vereinigung eine dauernde Vertretung Gottes auf Erden anerkannt wird, bleibt diese der Fiktion nach an das ewige Wort gebunden. Da sie es freilich nach ihrer Einsicht auslegen darf, gewinnt sie eine weitgehende Möglichkeit, sich veränderten Umständen anzupassen. Aber der Gegensatz zwischen der Autorität des fremden Gebotes und dem freien Gewissen der einzelnen Gläubigen, wird durch die Existenz einer entscheidenden Persönlichkeit sehr verschärft, weil die Angleichung mit Hilfe der persönlichen Art, das geschriebene Wort zu verstehen oder mißzuverstehen, verwehrt ist. Wo dagegen eine persönliche Autorität fehlt (wie etwa

im Judentum) da bleibt der Einzelne formal frei, inhaltlich aber ist er um so enger an das Überlieferte gefesselt, weil keine irdische Macht das einmal Verordnete mildern kann. Merkwürdig bei der Festigung der freien Offenbarung zum bindenden Gesetzeswort ist, wie der die Überlieferung ordnende Verstand, gerade weil er verständig ist, den Geist mehr bindet, als die primitive Religion, und wie er doch dadurch gegen seinen Willen die Befreiung vorbereitet. Das heilige Wort, die Überlieferung soll eine feste Norm abgeben für jede Lebenserscheinung — dazu muß sie feststehen. Neue Offenbarungen werden mit Mißtrauen betrachtet. Aber in der Auslegung, Anwendung, Verteidigung schult sich das formale Denken — es bedarf nur eines Anstoßes, um sich nun mit der im Dienste des Wortes ausgebildeten Virtuosität gegen das Wort zu wenden. Dann wird die innere Offenbarung der äußeren entgegengestellt; der Gott, der sich in der Vernunft des Menschen, im Gewissen unmittelbar kundgibt, empört sich gegen die geheiligte Überlieferung. Selten entwickeln sich dabei die Gegensätze rein: vielmehr mischt sich der Kampf zwischen Religion der Weihe und Religion der Abkehr hinein; eine unbewußt oder auch bewußt unfromme Zivilisation, ein reiner Naturalismus tritt bald der Religion der freien Kultur als Bundesgenosse zur Seite, bald kämpft er gegen jede Form des religiösen Bewußtseins. Läßt man alle diese Verwicklungen beiseite, sieht man von allen Übergangsformen ab, so ergeben sich drei deutlich verschiedene Stufen der Kulturfrömmigkeit, eine naiv-wachsende, auf der alles Gebotene und Wertvolle an sich mit dem Heiligen zusammenfällt, eine gesetzliche, auf der der wahre Glaube, das heilige Recht kodifiziert sind und den Anspruch machen, ein für allemal das Leben zu normieren, und eine freie, auf der aller Inhalt als geisterzeugt erkannt wird, auf der die Frömmigkeit nicht mehr das Handeln inhaltlich bestimmt, nur Abschluß und Sicherheit gewährt.

Der Gegensatz zwischen gesetzlicher und freier Kulturfrömmigkeit hat auch einen theologisch-ethischen und einen metaphysischen Ausdruck erhalten. Das theologisch-ethische Problem lautet: Ist das Gute gut, weil Gott es gewollt hat, so daß seine Willkür auch jeden anderen Befehl hätte geben können,

oder hat Gott es nur darum geboten, weil es gut ist? Metaphysisch gewendet: ist Gottes Wille souverän auch über wahr und falsch, gut und böse, oder ist er abhängig von der Einsicht seines Verstandes? Die Existenz dieser metaphysischen Form des Gegensatzes zeigt zugleich, daß freie Kulturfrömmigkeit nicht etwa erst durch die kritische Ablehnung der Metaphysik erzeugt wird. Vielmehr wissen die rationalistischen Metaphysiker, daß sie Gott aus der Richtung des Denkens und Handelns erkennen. Die vollendete Erkenntnis, die Einheit des voll Erkennenden mit dem voll Erkannten ist Spinozas Gott. Bei Leibniz wählt Gott die beste Welt, d. h. also der Vorzug dieser Welt vor allen anderen möglichen Welten steht vor dem Willensakte Gottes fest — und damit erst recht der Wert, an dem sich dieser Vorzug mißt. Frei von der rechnungsmäßigen Geistesart des 17. Jahrhunderts hat Hegel die gleiche Richtung verfolgt, wenn er Gott in der Entwicklung des menschlichen Geistes sein Selbstbewußtsein gewinnen läßt. Er kämpft wie alle rationalistischen Metaphysiker gegen jede Sanktion des Unvernünftigen, mag es sich als blindes Gefühl oder als bloße Positivität der Überlieferung geben. Soweit stimmen Kritik und Metaphysik, Kant und Hegel durchaus überein, nur geht der rationalistische Metaphysiker einen Schritt weiter, als es dem Kritizisten seine Vorsicht gestattet: er glaubt als Wesen Gottes erkennen zu dürfen, worin jener nur einen Hinweis auf Gott, nur das Verhältnis des Menschen zu Gott sieht. Gleichviel also, ob man Gott zu erkennen glaubt oder ihn zu ahnen sich begnügt: Erkenntnis wie Ahnung empfangen ihren Gehalt und ihr Recht aus der Richtung des Erkennens und des kulturfördernden Handelns. Nur diese Richtung ist uns einsichtig gegeben. Das volle Selbstbewußtsein der freien Kulturfrömmigkeit ist mit diesem „nur" erreicht.

Dieses „nur" bleibt gefahrlos, so lange die Kulturfrömmigkeit rein als Gesinnung betrachtet wird, es führt zu Konflikten, sobald sie sich in objektiven Kulturgütern verkörpern will. Ein besonderes religiöses Wertgebiet darf es nicht geben, weil Religion die absolute Vollendung bedeutet, während jedes Wertgebiet immer nur eines neben anderen bleibt. Die geschichtliche Wirklichkeit dagegen zeigt uns die Religion als Schöpferin

einer besonderen Kultursphäre, die zu den anderen Kultursphären in verschiedene Beziehungen der Herrschaft, der Abhängigkeit, des Kampfes, der gegenseitigen Anerkennung treten kann. Noch ganz abgesehen von der Frage, ob diese geschichtliche Wirklichkeit ein Recht hat fortzubestehen oder ob sie verschwinden sollte, legt der Tatbestand jedenfalls die Pflicht auf, die Beziehungen von Religion und Kultur begrifflich umfassender und genauer zu bestimmen. Wohl kann die religiöse Weihe der Kulturarbeit und der Teilhabe an den Kulturgütern selbst einwohnen — so ist es etwa gemeint, wenn man die strenge Arbeit des Künstlers an der Vollendung seines Werkes einen Gottesdienst nennt. Aber im allgemeinen genügt dies den Menschen nicht. Wie jeder Kulturinhalt, so soll auch die religiöse Weihe in besonderen lebendigen Formen offenbar werden — damit sie für alle Mitglieder des Kulturkreises in Erscheinung trete. Aber nicht nur von der Kulturfrömmigkeit gilt dies, sondern von jeder Art der Religion; sogar die Religion der Abkehr fordert lebendige Formen, in denen die Negation des irdischen Lebens sich verkörpert. Es ist also von der inneren Kulturfrömmigkeit, die ohne jede besondere äußere Form bestehen kann, zu unterscheiden die lebendige Form der Religion, durch die sie erst ein Teil des Kulturlebens wird, und für die das altüberlieferte Wort „Kultus“ in etwas geänderter Bedeutung gebraucht werden kann. Der Kultus läßt sich dann einteilen in Kultus der Weihe, der an den entscheidenden Ereignissen des Lebens die religiöse Seite zur Erscheinung bringt, und in reinen Kultus, der die religiöse Erhebung als solche lebendig formt. Zum Kultus der Weihe gehören die religiösen Gebräuche bei Geburt, Eheschließung, Tod wie die bei bürgerlichen Festen. Reiner Kultus ist etwa der tägliche vorgeschriebene Gesang der Mönche. Schon dies Beispiel zeigt, daß reiner Kultus nicht notwendig Kulturfrömmigkeit ausdrückt; aber indem er sich doch irdischer Mittel bedient, wird er selbst ein Stück Kultur. Er tritt besonders hervor, wo Religionen der Abkehr das Leben beherrschen — da jedoch in der Beherrschung des Lebens durch die, die es verneinen, ein (wiewohl praktisch kaum vermeidbarer) Widerstreit liegt, so haben gerade die reinsten Bekenner einer Religion der Abkehr den

Kultus entweder verworfen oder doch nur als äußeres Hilfsmittel gelten lassen. Überall wo die Religion sich lebendige Formen schafft, müssen diese hineingerissen werden in den Kampf um die lebendige Form. Ja, dieser Kampf wird hier besonders heftig werden, da die Religion ihrem Gehalt nach Absolutes ausdrücken will, die Anerkennung der Form als zeitlich notwendig und relativ berechtigt ihr also nicht zu genügen scheint. Die gesetzliche Stufe wird erst von hier aus in ihren Motiven deutlich, sie will die Form des Absoluten dem Wechsel der Zeit entziehen. Aber bedarf das Absolute überhaupt einer Form? Ist nicht vielleicht jede äußere Form des religiösen Lebens schon ein Mißbrauch, eine Entartung oder günstigsten Falls ein Erziehungsmittel zu rein innerer Frömmigkeit? Die Rechtfertigung der lebendigen Form für alle endlichen Kulturgebiete läßt sich nicht ohne besondere Untersuchung auf die Religion übertragen. Schleiermacher ist in den Reden über Religion bei dem Versuche, den Kultus und seine kirchliche Organisation abzuleiten, von der persönlichen Frömmigkeit ausgegangen. Er betont, daß jede tiefe religiöse Erregung sich mitzuteilen verlangt, weil der Mensch, der seinesgleichen liebt, den entscheidenden Aufschluß über den Sinn seines Lebens, über sein Verhältnis zum All, nicht eigensüchtig bewahren will. Da ferner jeder einzelne, sofern er ursprüngliche Religion besitzt, eine eigene Art religiöser Erfahrung hat und sich bewußt ist, daß andere auf anderen ihm unbekannten Wegen zu Gott gelangen, so wird er auch wünschen, fremde religiöse Erfahrung sich zu eigen zu machen. So entsteht religiöse Gemeinschaft. Diese aber muß auch solche an sich heranziehen, die zu eigener Religion noch nicht erwacht sind, sie muß den schlummernden Keim der Frömmigkeit in ihnen wecken — dazu ist das nötig, was Schleiermacher eine Lehrkirche nennt. Alle Zurüstungen äußerer Art erscheinen hier doch nur als Hilfsmittel zur Erzeugung persönlicher Frömmigkeit. Wenn man die Organisation der bloßen Hilfsmittel, des Nützlichen im weitesten Sinne dieses Wortes, als Zivilisation von der in sich wertvollen Kultur abtrennt, so könnte man in Schleiermachers Sinne fast geneigt sein, die „Lehrkirche“ zur bloßen Zivilisation zu rechnen, während ihr Zweck, die innere Religion, jenseits aller

Kultur in erhabener Einsamkeit stehen bleibt. Aber damit werden die einzelnen Kulturgebiete selbst zur Vereinzelung verdammt. Sie stehen ohne letzte Einheit nebeneinander, Fragmente mit fragmentarischem Ausdruck. Auch ihre lebendigen Formen bleiben in unvollendetem Werden stehen — nur das Kunstwerk, der Grenzfall der lebendigen Form, ruht vollkommen in sich, gehört aber, als reines Kunstwerk betrachtet, nicht mehr dem Zusammenhange der Kultur an, entzieht sich dem Leben. Soll das Kulturleben sich ganz darstellen, so dürfen unter seinen Formen die nicht fehlen, die seiner Unvollendbarkeit und dem Hinweis auf die transzendente Vollendung Ausdruck verleihen. Das Bedürfnis nach Abschluß und Einheit liegt in den Formen der objektiven Kultur ebenso notwendig begründet wie in dem Strebenscharakter des persönlichen Lebens. Forderungen der Kultur aber lassen sich nur in lebendigen Formen erfüllen, die von Lebensgemeinschaften getragen werden. Da die Objektivität der Kultur immer im Subjekt — obzwar in seinem überindividuellen Anteil — wurzelt, so muß sich auch diese objektiv-kulturelle Begründung in die Sprache des Subjekts zurückübersetzen lassen. Der Einzelne begehrt nicht nur ganz allgemein nach religiöser Erfüllung, nach Einheit mit Gott, sondern er will alles Wertvolle seiner Persönlichkeit in dieser Einheit vollenden. Inhalt aber und Wert erlangt die Persönlichkeit nur in der Kulturgemeinschaft, und erleben kann sie diesen Inhalt und diese Gemeinschaft nur durch lebendige Formen. Sollen alle diese Erlebnisse mit ihr selbst dem Göttlichen entgegengehoben werden, so muß auch diese Erhebung und Weihe wiederum in lebendigen Formen sich ausdrücken.

Sobald von lebendigen Formen der Religion mehr als das Allgemeinste und Unbestimmteste ausgesagt werden soll, muß sich die Betrachtung einer bestimmten geschichtlichen Religion zuwenden — als solche aber kann für Europäer der Gegenwart nur das Christentum in Betracht kommen. Denn das Judentum ist seit Jahrhunderten als Kulturreligion leblos und erstarrt, es vermag die moderne Kultur nur durch Anähnlichung an freie Abarten des Christentums auszudrücken; andere Religionen gar, indische etwa oder chinesische, bleiben unserer

Kultur gänzlich fremd. Es ist nun ein Kennzeichen des Christentums, daß es die Spannungen und Antinomien, die aus der Zusammenfügung von Kultur und Religion folgen, kennt und zu lösen sucht. Darin liegt zugleich der Reichtum seiner Geschichte begründet und die fast unüberwindliche Schwierigkeit, festzustellen, was denn eigentlich Christentum ist. So wendet sich die Verkündigung des Evangeliums zunächst an die einzelne Seele, reißt sie los von ihren natürlichen Umgebungen, um sie ganz an Gott zu knüpfen. Aber bewähren soll sie diese Einheit mit Gott in selbstloser Liebe zu ihrem Nächsten — und wiewohl an sich jeder Mensch in gleicher Weise als „Nächster" geliebt werden soll, so wird doch praktisch die Liebestätigkeit sich auf den Kreis der Erreichbaren, insbesondere der persönlich Verbundenen sammeln, ohne sich freilich auf ihn einzuschränken. Die Einsamkeit noch des idealen Mönches ist nicht die des liebeleeren Flüchtlings, sondern des Bedürfnislosen, der auf alle besondere Gemeinschaft verzichtet, um seine Liebeskraft jedem zu schenken, der ihrer bedarf. Daher kann vom Mönche zum werktätigen Weltmenschen eine Brücke führen, daher kann Meister Ekkehard das Leben der Martha über das der Maria stellen. Noch deutlicher zeigt sich dieses Zusammenbringen der Gegensätze in dem Verhältnis des Christentums zur Geschichte. Zwar die überlieferten geschichtlichen Besonderungen werden zu etwas Gleichgültigem herabgesetzt — aber nicht einer vollkommen geschichtslosen Erlösung gegenüber (wie etwa in Schopenhauers System), sondern im Gegensatze zu einer wahren, heiligen Geschichte. Ja, diese Geschichte ist nicht nur einzig im Sinne der Einmaligkeit, sie ist absolut einzig; sie erfüllt die idealen Forderungen eines geschichtlichen Ganzen, jedem einzelnen Geschehen seinen Platz anzuweisen, indem sie es als Vorbereitung, Verwirklichung, Ausbreitung des Heiligen oder als Widerstreben dagegen faßt. Und trotzdem alles einzelne zeitliche Geschehen auf einen Endzustand, das jüngste Gericht, bezogen erscheint, wird es nicht zu etwas rein Sekundärem herabgewürdigt: denn immer von neuem entscheidet sich das ewige Geschick unsterblicher Seelen.

Das Christentum konnte daher nicht nur den reinen Kultus, sondern auch den Kultus der Weihe ausbilden und beide mannig-

fach miteinander verbinden. Als eine solche Verbindung läßt sich sogar das Abendmahl betrachten: Speise und Trank weiht Christus, aber nicht in leiblicher, sondern in einer allegorischen Bedeutung: sie sollen genossen werden als das, was sie nicht sind. Wie sich dann der Mönch vom Weltmenschen trennt, wie er das geistliche Leben rein darstellt, so erhebt sich die Kirche als Stätte der reinen Gottesverehrung über die Häuser der Menschen. Der Christ legt seine irdischen Sorgen ab, wenn er eintritt, er nimmt teil an einem höheren Dasein, von dem ihn Begierde und Not sonst ausschließen. Aber er bringt zugleich seine Last mit hinein — um sie abzulegen. Er beichtet seine Schuld — und die auferlegte Sühne soll draußen durch die Tat erfüllt werden. Der Gedanke, daß dieses irdische Leben der Heiligung dient, verbindet wiederum alles Tun, sei es wie immer beschaffen, mit der Religion. So gliedert die Kirche zugleich die Gemeinde um sich, von ihr strahlt die Liebestätigkeit aus; ja, sie geht noch weiter, sie heiligt und beherrscht das weltliche Recht und die Ordnung des Marktes. Im Mittelalter konnte die siegreiche Kirche furchtlos alles Irdische benutzen, um Glanz und Reichtum des Kultus zu erhöhen: jede Kunst bis zur Posse hinab, jedes Handwerk diente Gott. Weit öffnen sich die Portale des Doms, die großen Fenster weihen mit ihrem farbigen Lichte alles Leben, das eindringt. Aber der Kultus strömt auch hinaus — die Prozession durchzieht die Straßen und Felder, bittet um Gesundheit, um Regen. Die Taufe wird zum Familienfest, die Ehe zum Sakrament, während doch der Getaufte damit wiedergeboren, d. h. seiner natürlichen Geburt enthoben sein soll, während der Priester ehelos bleibt und die Ehe zu einer Nothilfe für das tierische Bedürfnis herabgedrückt wird. Das Schwert selbst erhält die Form des Kreuzes, wird geweiht im Namen dessen, der den gewaltsamen Widerstand verbot, und dessen Diener kein Blut vergießen dürfen. Das alles wurde von Asketen und von Weltmenschen in gleicher Weise als Heuchelei oder als Schwäche verworfen oder verspottet — und doch drückt sich in diesem schwebenden Verhältnis zur Kultur eine tiefe Wahrheit aus. Alles Einzelne ist geheiligt als Glied der Gotteswelt, zugleich aber als Einzelnes unheilig, weil es sich vereinzelt — diese abstrakte

Formel wird hier lebendig. Ein reiches, in sich bestimmtes und erfülltes Leben entwickelt sich — und doch verliert sich die Seele nicht in den Sorgen und Mühen, die seine Pflege fordert, sondern weiß sich erhaben über das Einzelne, frei in ihrem Dienste.

In solcher Art läßt sich die Idee des christlichen Kultus, der christlichen Kultur aussprechen. Aber man muß, um wahr zu bleiben, sogleich hinzufügen, wodurch die Verwirklichung dieser Idee verderbt wurde. Zunächst: jenseits aller Weihe blieb das Ideal einer reinen Abkehr bestehen. Darum mußte sich der Lebensdurst, die Freude am Reichtum der Welt, vielfach im Gegensatze zu diesem Ideale, als Auflehnung oder Abfall fühlen. Daraus entstehen immer neue Kämpfe. Strenge Asketen wenden der verweltlichten Kirche den Rücken, schon in der provençalischen Dichtung des Mittelalters trotzt ihr eine schönheitsselige Lebensbejahung. Auf die Kunstfeindschaft der Puritaner antwortet eine rein weltliche Kunst, der staatsfeindlichen Kirche stellt sich ein unkirchlicher Machtstaat entgegen. Schlimmer aber als diese Kämpfe, die zugleich das Leben vor Erstarrung bewahren und einen echten Frieden niemals ausschließen, sind rein äußerliche Lösungen des Zwiespalts: die Weihe des irdischen Lebens wird als eine neue Art von Zauber verstanden — man fleht nicht mehr um Regen, sondern man betet ihn herab, man büßt seine Sünden nicht mehr, sondern man kauft sich Ablaß oder befreit um Geld die Seelen aus dem Fegefeuer. Äußerliche Kirchlichkeit verhüllt vor der Welt und vor dem eigenen Gewissen einen unfrommen Wandel. Der Zauber und der statutarische Afterdienst dringen ein.

Man muß diese Verderbnis im Sinne behalten, darf vor einer Wiederholung trivial gewordener Vorwürfe nicht zurückschrecken, weil man sonst gegen die Gegenwart ungerecht wird. Denn unsere Stellung zum Kultus ist zunächst dadurch ausgezeichnet, daß wir mit empfindlichem Gewissen alle zauberhaften Elemente als gottlos verwerfen. Gewiß, auch in vergangenen Jahrhunderten standen die Glieder der gleichen Gemeinde sehr verschieden zu dieser Seite des Kultus. Vielen mochte sich die ganze Religion in Zauber verwandeln, der nur ihren sehr weltlichen Zwecken dienen sollte, andere ver-

langten wohl nach innerer Erlösung, erhofften sie aber von einer äußeren, durch zauberhaften Kult erzwingbaren Einwirkung, einzelne endlich verehrten stets in den Sakramenten Symbole, ja kehrten sich sogar innerlich von ihnen ab, um der reinen Einheit mit Gott teilhaftig zu werden. Aber auch der Reinste bekämpfte den Zauber höchstens als Trübung der Seele, er blieb für ihn eine Wirklichkeit. Wir glauben nicht an Zauber — und dieser Unglaube bedeutet nicht nur eine Erkenntnis, sondern zugleich eine stolze Würde. Wie wir die Natur nur durch Wissen und Technik beherrschen wollen, so soll auch die Läuterung unseres innersten Wesens, unser ewiges Leben (mögen wir diese Ewigkeit wie immer verstehen) von innen heraus, aus einem tief wirkenden Erlebnis, aus einem eigenen Entschlusse bestimmt werden — nicht durch irgendeine äußere magische Einwirkung. Die Geschichte des Abendmahls zeigt mit am frühesten diesen Wandel: aus der Trans-Substantiation, der Umwandlung durch das magische Wort des geweihten Priesters, wird bei Luther die innere Verwandlung durch den Glauben des Empfängers, bei Zwingli ein bloßes Zeichen der Erinnerung. Diese Befreiung des Kultus von allen zauberhaften Elementen, auch von aller magischen Gewalt des heiligen Wortes, dürfen wir nicht rückgängig machen; im Gegenteil, wir müssen sie allen mitteilen, die ihr noch fernstehen. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß damit zugleich eine Hülle fortgezogen wird, die, ob sich auch Bedenkliches unter ihr versteckte, doch zugleich das wahrhaft Heilige vor profanen Angriffen schützte.

Die Eingangspforte des Christentums für alle zauberhaften Dämonen war die Lehre von der Einzigartigkeit des einen geschichtlichen Faktums, des Todes Christi. Es muß, um Mißdeutungen zu vermeiden, betont werden, daß das Christentum „Einzigartigkeit" nicht in dem Sinne versteht, in dem jede geschichtliche Persönlichkeit, jedes geschichtliche Ereignis einzigartig ist. Vielmehr soll dieses eine Ereignis gerade herausgehoben werden aus der Gemeinschaft mit allen anderen — nicht so, daß es das bedeutendste unter ihnen ist, sondern so, daß es unvergleichlich mit ihnen einer ganz anderen Welt angehört. Dadurch aber wird alles, was mit diesem Ereignis zusammen-

hängt, in eine magische Beleuchtung gerückt. Wie dem echten Christen der Glaube an dieses Ereignis Erlösung bringt, so kann der äußerlich christliche Weltmensch von den Reliquien und Symbolen dieses Ereignisses irdische Hilfe erhoffen. Gibt man aber die Einzigartigkeit in dem umschriebenen Sinne auf, setzt man eine bloße Vorbildlichkeit, eine besonders mächtige Wirkung oder Ähnliches an deren Stelle, so nimmt man zugleich der Geschichte den festen Mittelpunkt, beraubt den Kultus seiner stärksten Kraft. Der wohlumschriebene Kreis von heiligen Geschichten, Gedenktagen, Bildern wird ersetzt durch eine willkürliche Auswahl — denn auch der überkommene Kreis erscheint als willkürlich, sobald er eine „Auswahl" wird, seine Einzigkeit verliert. Überall nun untergräbt die fortschreitende Kenntnis der Geschichte den Glauben an eine solche im strengen Wortsinn unvergleichliche Einzigkeit. Aber kann sie nicht eine andere Art von Einzigkeit an deren Stelle setzen? Nichts Gewesenes kehrt je in gleicher Weise zurück — wo darum eine einmalige Fügung der Umstände eine Seite der Menschheit zu großer Vollendung gebracht hat, da erscheint dieses glückliche Ereignis allen künftigen Zeiten als Vorbild. In den Künsten, deren Erzeugnisse als solche erhalten bleiben, bildet sich so ein Kanon klassischer Werke aus. Der unbestimmte Bildungstrieb findet in ihnen seine Richtung, selbst ihre zufälligen Eigentümlichkeiten werden als notwendig empfunden. Die Gesetze poetischer Gattungen z. B. entstehen aus einer schwer scheidbaren Mischung allgemeiner ästhetischer Normen und historisch bedingter Regeln. Man denke daran, daß Homer sogar den Dialekt für das spätere Epos vorschrieb. Aber dieser naive Begriff des Klassischen ist von der geschichtlichen und ästhetischen Kritik in seine Bestandteile zerlegt worden. Wenn man trotzdem an den überkommenen Formen festhält, so geschieht es mit verändertem Bewußtsein: die Verkörperung in lebendigen, von einer begnadeten Person im glücklichen historischen Augenblick geschaffenen Formen wird als notwendig und wertvoll bejaht. Daß hier ein geschichtliches Element in seiner Besonderheit erkannt ist, während es einst mit allgemeinen Normen vermischt mitklang, schadet dem ästhetischen Werte nichts. Dieser ist von der Entstehungsart der in das Werk eingehenden Kompo-

nenten unabhängig, weil es ihm nur auf die anschauliche Einheit, nicht auf das Recht ihrer Teile ankommt. Das reine Kunstwerk ruht in sich, es will nichts außerhalb seiner selbst bedeuten und leisten, der Kultus dagegen will das endliche Leben an das Absolute anknüpfen, seine Formen bedürfen daher selbst einer über-endlichen Würde. Wir aber vermögen nicht mehr, das Über-Endliche verkörpert zu sehen in einer endlichen Gestalt; ein Stück des Erdenlebens, und sei es das wertvollste, kann uns immer nur als auf das Göttliche hinzielend, als vom Göttlichen erleuchtet, nie selbst als göttlich erscheinen. Gerade das empfinden wir als den großen Irrtum der gesetzlichen Religion und ihres Kultus, daß sie meint, in geordneten, endlichen, geschichtlich gewordenen Bräuchen und Gesetzen etwas Göttliches wirklich zu bewahren. Es ist nur eine Folge dieses Grundirrtums, wenn die geschichtliche Religion gern die lange Zeitdauer zur unendlichen auszieht und diese dann mit der zeitlosen Ewigkeit des Geltens vermischt. Wohl können wir ihr dadurch gerechter werden, daß wir einsehen, wie eng ihre Leistung mit ihrem Grundirrtum zusammenhängt. Aber das ist die Gerechtigkeit dessen, der sich jenseits ihrer, der sich — mindestens als Erkennender — über ihr fühlt; den Rückweg zum Glauben an die Absolutheit der geschichtlichen Religion verbaut uns gerade diese Gerechtigkeit geschichtlicher Einsicht. Gehört Christus und gehören die heiligen Schriftsteller zur Geschichte im anerkannten Sinne dieses Wortes, so dürfen, nein müssen ihre Worte und Taten auch beurteilt werden wie alle anderen, d. h.: bei aller Ehrfurcht vor ihrer Größe ist zu fragen, wo sie infolge ihrer persönlichen, zeitlichen, nationalen Begrenztheit irrten, wie weit ihr Vorbild noch für uns gelten kann. Denn eine religiöse Lehre will ja nicht wie ein Kunstwerk für sich genossen werden, sie fordert vielmehr Befolgung, soweit sie das praktische Verhalten oder den Kultus regelt. Sie ist ferner immer verbunden mit theoretischen Überzeugungen, und auch im Kultus drücken diese sich aus. Wir empfinden das schmerzlich gerade da, wo wir des Kultus am meisten bedürfen, an den Grenzen unserer Macht, dort, wo alle unsere Einwirkung der Natur sich beugen muß. Das Fragmentarische der nur irdischen Kultur tritt dem Tode gegenüber am schnei-

dendsten in Erscheinung. Wir fordern hier eine lebendige Form, die die Allgemeinheit des Endes, die Gleichheit der Menschen vor dem Tode ausdrückt und die doch den Tod des Menschen dem gleichgültigen Kreislauf der Natur enthebt, ihn als Ereignis betont. Das kann ein Rückblick auf das Leben des Verstorbenen niemals leisten; denn auch am Sarge des Unvollendeten oder Gescheiterten erhebt sich das Verlangen nach Feier, und nirgends erscheinen Sonderung und Kritik unangebrachter als hier. Alle überkommenen Formen aber behaupten in einem ganz bestimmten Sinne ein persönliches Fortleben und eine Beeinflussung dieses Fortlebens durch Glauben und Sakrament, sie schließen also theoretische Sätze ein, die zu prüfen Pflicht des kritischen Geistes wird, sobald er einmal erwacht ist. Gerade durch die Allgemeinheit, die die großen Religionen beanspruchen, wird der Konflikt verschärft. Volksreligionen gleichen den Völkern — zwischen ihnen kann es Kampf und Frieden geben, sie schließen einander nicht notwendig aus. Der große Fortschritt aber von Volksgöttern zu einer allgemeinen Gottheit, der mindestens in Israel innig zusammenhing mit dem ethischen Charakter, den Jahwe durch die Propheten erhielt, brachte zugleich die Unduldsamkeit gegen andere Religionen mit sich. Wahrheit ist notwendig ausschließend gegen Falsches, während Leben sich seinen Platz erkämpfen muß, aber dann anderes Leben neben sich anerkennt. Wo nun das Leben beansprucht, Wahrheit zu sein, da muß sein Kampf die Unerbittlichkeit des Streites um die Wahrheit erhalten und zugleich mit den gewaltsamen Mitteln des Lebenskampfes geführt werden. Was für die Nation grundsätzlich leicht ist, der Übergang von dem absoluten Anspruch, das Menschheitsvolk zu sein, zu der einfachen Forderung, als wertvolle besondere Gestalt neben anderen anerkannt zu werden — das schließt für die Kulturreligion ungemeine Schwierigkeiten in sich. Denn während die Universalität der Nation nur einem Unverständnis der rationalistischen Begründung entsprang und leicht als innerer Widerspruch nachgewiesen werden konnte, folgt die Universalität der Religion aus ihrem Wesen, demgemäß sie alles Besondere in den absoluten Abschluß aufnehmen soll. Wenn nun die Religion sich in Formen des Lebens

ausdrückt, scheint der Anspruch auf allgemeine Geltung sich diesen mitteilen zu müssen. Das Christentum hat daher immer auch für seinen geschichtlichen Ursprung absolute Geltung in Anspruch genommen: Jesus wird schon bei Paulus zu einem vorweltlichen Christus, zu dem Herrn. Hier, scheint es, liegt das schwerste Problem für die Zukunft des Christentums.

Leidenschaftlich bewegt viele Gemüter die Frage, ob das Christentum imstande sein wird, die neuen Aufgaben zu erfüllen. Es scheint aller Ehrfurcht vor dem Gewordenen, allem Sinne für die große Vergangenheit zuwider zu sein, wenn man das Christentum fahren läßt. Wer die Notwendigkeit lebendiger, d. h. geschichtlicher Formen für die Kulturreligion und für die Macht des religiösen Gedankens über alles Menschenleben einmal eingesehen hat, der wird wissen, daß religiöse Wirkung, religiöses Gemeinschaftsleben auch heute noch nur innerhalb des Christentums möglich ist. Aber sind das nicht alles Rücksichten, die, wie hoch sie auch über jeden selbstischen Wunsch erhaben sind, doch vor der Aufrichtigkeit verstummen müssen? Bejaht man diese Frage — und wer sie stellt, muß sie bejahen — so sieht man sich hineingeführt in jene Auseinandersetzungen des Christentums mit Geschichte, Naturwissenschaft und Philosophie, die alle bedeutenden protestantischen Theologen seit Schleiermacher zur Aufgabe ihres Lebens machen. Erleichtert wird diese Aufgabe durch den Reichtum der Geschichte des Christentums, da diese Anknüpfungspunkte für das Verschiedenste gewährt. Aber die Vielseitigkeit des Christentums birgt auch die Gefahr der Ratlosigkeit, des Zerfallens in ganz verschiedene Auslegungsarten in sich, zumal wenn der zusammenhaltende Glaube an die Einzigkeit der biblischen Offenbarungen schwindet. Den Kern des Christentums suchen die einen in der Religion Jesu, die anderen in dem Glauben an Jesus den Christ, einige, wie Hegel, in der Dreieinigkeit. Wer aber Jesus geschichtlich zu verstehen sucht, wer sogar seine überlieferten Aussprüche auf ihre Echtheit und auf ihre Zeitbedingtheit hin prüft, ist der noch Christ? Genügt es dafür, in Jesus den letzten, den uns nächsten religiösen Genius anzuerkennen? Die Antwort auf diese Frage ist deshalb so schwer zu finden, weil immer zugleich um die absolute Wahrheit und um das geschichtliche

Wesen des Christentums gekämpft wird und weil bei der Entscheidung, was noch als christlich angesehen werden kann, zweifellos eine Willensentscheidung mitspricht. Denn es ist nicht wohl möglich, geschichtlich auszumachen, was noch zum Christentum gehört, weil jede christliche Kirche und Sekte diese Grenze anders ziehen würde. Wenn man das Bewußtsein des geschichtlichen Zusammenhanges zwischen der eigenen Religion und dem Christentum genügen läßt, so kann sich selbst der noch einen Christen nennen, der eine höhere Religion für möglich hält. Die Altgläubigen aber werden — von ihrem Standpunkte aus mit Recht — daran festhalten, daß Einzigkeit und Göttlichkeit Christi den Kern des christlichen Glaubens bilden, und viele, die eine neue Religion ersehnen, werden ihnen darin zustimmen, weil der reine Stil des neuen Lebens leichter gefunden werden kann, wenn die Rücksicht auf ererbte Formen beiseite gelassen wird. In diese Entscheidung werden Rücksichten auf religiöse Erziehung, auf Einheit des Volkes hineinspielen. Der Klarheit des Gedankens wird es darum vorteilhaft sein, wenn man fragt, was von einer Kulturreligion und von einem Kultus für unsere Zeit gefordert werden muß, ohne Rücksicht darauf, ob diese Forderungen innerhalb oder außerhalb des Christentums erfüllt werden sollen. Ja, sogar dieses große Problem läßt sich nur behandeln, wenn deutlich ist, was denn das Wesen unserer Religiosität ausmacht.

Da wir in der freien Entscheidung des wahrheitsuchenden Geistes unseren Stolz und Wert fühlen, so darf die Religion keinen als wahr erkannten Satz leugnen wollen, sie darf auch nicht Lehren über Endliches dogmatisch aufstellen, die von künftiger Einsicht als unwahr dargetan werden könnten. Die Kanonisierung irgendwelcher einzelner Erkenntnisse widerstrebt dem tiefsten Ethos des befreiten Geistes. Trotzdem soll eine Gewißheit des Göttlichen gegeben werden. Diese erste Paradoxie löst sich in einer zweiten, allem Kulturstreben zugrundeliegenden. Der endliche Geist entdeckt in der Kulturarbeit seine Stellung zum Göttlichen — aber jedes begrenzte Ergebnis der Arbeit bleibt ungöttlich und bedarf der Aufhebung, der Korrektur. Die Richtung der Arbeit ist gewiß, sie ist geweiht und durch sie alles, was in ihr liegt — aber nichts, was die

Aussicht auf die in dieser Richtung liegenden unbekannten Fernen hindert. So vereinigt sich hier Weihe der Kulturarbeit und des ihr gewidmeten Lebens mit Abkehr von ihren endlichen Erzeugnissen und Bedingungen. Der Kultus muß beides zugleich ausdrücken. Diese Vereinigung der Gegensätze zeichnet ja schon das Christentum — mindestens in einigen seiner Arten — aus, aber hinzu tritt eine neue Forderung, einen ähnlichen Widerstreit auszugleichen. Die Wandelbarkeit, die geschichtliche Bedingtheit auch der religiösen Formen soll anerkannt und doch diesen Formen die Ehrfurcht gewahrt werden. Der Kultus, der ganz entzaubert sein muß, wird in seinem Symbol-Charakter gewußt — und doch soll das Symbol in seiner Würde stehen bleiben. Daß es mehr als eine Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit gibt, muß anerkannt, jede echte Religiosität soll nicht nur geduldet, sondern in ihrem Werte geehrt werden — und doch wollen wir ausschließlich aus unserem Leben eine für uns geltende religiöse Form gestalten.

Es ist auch in diesen Forderungen nur von der Religion die Rede gewesen, nicht von Gott, nur vom Wege, nicht vom Ziel. Wie dürfte man es wagen, vom Unsagbaren zu reden? Nur unser Verhältnis zu ihm ist dem Worte zugänglich, das ein schlichtes Wort bleiben soll, der Nachprüfung unterworfen und so sehr wissenschaftlich, wie dies bei den höchsten Dingen noch möglich ist. Und doch liegt auch hierin ein Widerstreit, eine Antinomie. Denn in der Richtung auf Gott haben wir Gott — und eben weil es nur „Richtung auf" Gott ist, haben wir Gott selbst nicht. Nur die Bewegung zeigt uns das Göttliche — und das Göttliche selbst in seiner Bedürfnislosigkeit scheint doch über jede Bewegung erhaben zu ruhen. Sicherlich muß noch dieses Geheimnis im Kultus seinen Ausdruck finden — aber einen Ausdruck, der nicht als festes Dogma Glauben beanspruchen, sondern der nur das Geheimnis der Verehrung darstellen soll. Hier klärt sich das Verhältnis zum Christentum. Gerade seine Paradoxien, die den Spott der Aufklärer und ihrer Nachfahren herausfordern, sind uns verehrungswürdig, während die dogmatisch erstarrte Form seiner Lösungen, die jene Aufklärer für ihre unendlich dürftigeren Dogmen nachahmen, verworfen werden muß. Die Einsicht in die Para-

doxien, die die Tiefe des Christentums ausmachen, gibt uns den Mut, auch für die neuen oder neugeformten Paradoxien unserer Kulturlage eine religiöse Lösung zu erhoffen. Freilich, mehr als Hoffnung vermag hier das philosophische Denken nicht zu gewähren. Eine neue Kulturreligion (mag sie als umgeformtes Christentum, mag sie überchristlich gedacht sein) entsteht nicht durch das Denken. Und doch entsteht sie sicherlich nicht, ohne durch Denken vorbereitet zu sein. Das zeigt schon die Analogie des Christentums — es ist sicher kein Kind der griechischen Bildung, aber es wäre weder äußerlich noch innerlich zu der herrschenden Weltreligion herangewachsen, wenn ihm nicht Stoiker und Platoniker den Boden und die Nahrung vorbereitet hätten. Die religionsphilosophischen Gedanken müssen also ausgebildet und verbreitet werden, damit der Genius, auf den wir hoffen, oder, wenn Er in seinem Erleben der Zeit vergessen darf, seine Jünger die Mittel vorfinden, seine Eingebungen zu einer echten, umfassenden Kulturreligion auszubilden. Zuletzt freilich ist das religiöse und religionsphilosophische Denken sich selbst notwendig und genug, es bedarf derartiger Rechtfertigungen mehr vor anderen — und um seinen Trägern über schwache und hoffnungslose Stunden hinwegzuhelfen.

5. Kapitel.

Persönliche Frömmigkeit.

In den höchsten Augenblicken der Natur-Einheit verlieren wir uns selbst, unsere Einzelheit wird unwesentlich, unsere Person verschwindet. Wenn wir dagegen die Gottheit in der Richtung unserer Kulturarbeit ahnen, so erhält unser Ich einen erhöhten Wert, es wird mit geweiht. Diese innere Kulturfrömmigkeit bleibt unabhängig vom Kultus, sie braucht daher nicht unter den Nöten, die den Kultus in der Gegenwart bedrohen, zu leiden. Aber solange die Kulturarbeit als solche betont wird, steht die Person in zweiter Linie — und doch ist es schließlich der lebendige Mensch in seiner ganzen Bedürftigkeit und mit allen seinen Eigenheiten, der ein Verhältnis zum Göttlichen sucht.

Freilich die Einheit des Ich hat längst für uns aufgehört, selbstverständlich zu sein. Die Mannigfaltigkeit der einzelnen Erlebnisse bleibt dem Ich-Kern fremd; dort wo er am sichersten erfaßt werden kann, im reinen Erkennen, erweist er sich als nicht mehr individuell; die Persönlichkeit baut sich — auf der Grundlage der organisch angelegten Person — aus den mannigfaltigen Trieben und Erlebnissen um eine besondere überindividuelle Aufgabe auf. Bei alledem behält das Ich-Gefühl, das starke, lebendige Bewußtsein, nicht nur ein Ich, sondern dies unüberschreitbare, unvertretbare Ich zu sein, seine Macht — und sucht Schutz vor den Wechselfällen des Schicksals, die es aller seiner Hilfsmittel berauben, ja, wie es scheint, sogar zerstören können.

Den zwei entgegengesetzten Umfangsbestimmungen des Selbst — seiner Gleichsetzung einerseits mit dem ganzen Menschen, andererseits mit dem abstrakten, nicht mehr individuellen reinen Ich — entspricht ein gleicher Gegensatz von Arten persönlicher Frömmigkeit. Doch kann keine der beiden entgegengesetzten Arten in ihrer reinen Absonderung beharren. Der Naive sucht seinen empirischen Menschen in unmittelbare Beziehung zur Gottheit zu setzen, d. h. er will aus dem Weltlauf herausgenommen werden, will, wie er da ist, besonders begnadet sein. Seinen Schmerz, seine Krankheit soll Gott heilen — seine Wünsche erfüllen. Wenn man unter Zauber jeden Versuch versteht, den Naturlauf durch eine übernatürliche Weihe zu ändern, so enthält die persönliche Frömmigkeit des Naiven stets zauberhafte Bestandteile. Wo diese überwunden werden, beginnt auch bereits die Zurückstellung gewisser Teile des naiven Menschen als unwesentlich — denn dann muß das „nur Natürliche" „Kreatürliche" im Menschen leiden auch im Stande der Gnade, d. h. nicht an ihm darf die Gnade haften. Umgekehrt will die abstrakte Mystik den Menschen ganz konzentrieren auf das reine Ich, das Fünklein, das Atmân — nur sofern er reines Ich ist, fühlt er seine Einheit mit Gott. Indessen, wenn die Mystik Verbindung mit dem Leben sucht, kann sie bei dem abstrakten Ich nicht stehen bleiben, sondern muß innerhalb des Individuellen Unterschiede machen, das Eine darin mindestens als Weg und Mittel anerkennen, das Andere ganz verwerfen. Setzt

man an Stelle solcher bloßen Zugeständnisse eine ausdrückliche Besinnung auf das Prinzip, dem zu Liebe sie gemacht werden, so muß man aus dem empirischen Menschen das ausscheiden, was als Streben zum Wertvollen erscheint. Dies aber soll als individuelles Ganzes empfunden werden — es ist also die Herausarbeitung eines werterfüllten Ganzen aus den Materialien des empirischen Menschen, auf die es ankommt. Von dem naiven Anspruch des natürlichen Menschen ebenso wie von dem abstrakten Ich muß fortgeschritten werden zur Persönlichkeit — wobei freilich der Gegensatz zweier Richtungen bestehen bleibt, deren eine diese Persönlichkeit als letzte Erfüllung des Menschen verewigt, während die andere sogar sie als bloße Vorstufe überwinden will.

Die Person wird zur Persönlichkeit nur in der Kulturgemeinschaft. Ist dieser Satz in seiner Wahrheit einmal erkannt, so kann die persönliche Frömmigkeit wohl noch des Kultus entbehren, aber nicht mehr der Kultur überhaupt. Auch hier ist reine Abkehr vom weltlichen Leben ausgeschlossen; mindestens als Mittel zum Aufbau der Persönlichkeit, die sich Gott weihen, die Gott in sich finden will, muß der Inhalt der Lebensarbeit geweiht sein. Die Existenz echter persönlicher Frömmigkeit ist gewiß nicht an das Wissen um diesen Tatbestand gebunden, entwickelt sich vielmehr aus der dumpfen Furcht vor übermächtigen Gefahren und der bangen Sorge um die eigene Zukunft, sobald der natürliche Mensch sich als läuterungsbedürftig empfindet. Aber, solange tiefere Einsicht mangelt, liegt die Gefahr nahe, daß diese Läuterung, Reinigung doch nur äußerlich, als bloßes Mittel zu zauberischen Maßnahmen im Dienste naivmenschlicher Zwecke mißbraucht wird, oder daß die Gegenbewegung bis zur abstrakt mystischen Ausleerung des Individuums fortschreitet. Die Elemente der Weihe, die im Christentum liegen, besonders auch die Betonung der Liebe, haben christliche Mystiker meist von jener absoluten Inhaltlosigkeit zurückgehalten, die die Gefahr persönlicher Mystik ist. Aber selbst bei Meister Ekkehard erscheint die Anerkennung des tätigen Lebens als ein bloßes Zugeständnis, während sie doch in Wahrheit bei ihm viel mehr bedeutet. Die Ursache davon ist, daß seine Theorie seiner wirk-

lichen Stellungnahme nicht gerecht werden kann. Man sieht zugleich, daß die rein persönliche Frömmigkeit keineswegs ausschließlich der Religion der Abkehr angehört. Da mit der Person alles zu Gott erhoben wird, was sie bilden half, bleibt die innerliche Kulturfrömmigkeit ein Moment in aller gehaltvollen persönlichen Frömmigkeit. Die Bedeutung der Kultur für die Person erschöpft sich nicht darin, daß die Kulturarbeit das Feld der Prüfung und Bewährung ist, vielmehr gibt die objektive Welt der realisierten Werte erst den Inhalt der Person. Darum genügt auch jene erhabene Paulinische Formel nicht: haben, als ob du nicht habest; denn es gilt hier nicht ein äußeres Haben, sondern ein inneres Wachstum durch Mitarbeit und Aufnahme. Nur vom äußeren Erfolg, vom Glücke der vollendeten menschlichen Gemeinschaft oder vom Unglück der fehlenden, vermag die Person sich abzukehren — nicht in dem Sinne, als sei dieser Erfolg gleichgültig (wie könnte er sonst Ziel aller Arbeit sein?) wohl aber so, daß das Bewußtsein der eigenen Würdigkeit nicht mehr an dies Glück oder Unglück sich kettet.

Wenn die Spannung primitiver persönlicher Frömmigkeit hervorgerufen wird durch den Gegensatz zwischen der Wichtigkeit, die für jeden sein eigenes Geschick hat, und der Hinfälligkeit aller Glücksbedingungen, ja des Lebens selbst, so erhöht sich diese Spannung, je mehr die Person als Trägerin überpersönlicher Werte sich fühlt, je mehr anderseits die äußeren Bedingungen des Lebens als Folgen sinnfremder Mechanismen erscheinen. Dieser Gegensatz quält gerade deshalb so sehr, weil er sich ins Innere der Person fortsetzt: nicht nur den Erfolg des Handelns, auch die Ausbildung des reinen inneren Lebens beschränken Anlagen und Umgebungen, die wir niemals schaffen, oft kaum beeinflussen können. Der vollentwickelte Mensch der Gegenwart ist sich beider Seiten bewußt: nie wurde die Kraft des Willens so hoch geehrt, nie die Abhängigkeit des Willens so genau erforscht und so drückend gefühlt. Der Sinn dessen, was ich tue, denke und erlebe, weist über mich hinaus, ihn zu erreichen ist nicht in meine Macht gegeben — und doch wäre ich gar kein „Ich“ ohne diesen Sinn. Hilfsbedürftigkeit und Würde des Ich lassen also gleichmäßig das

Ich von einem Höheren abhängig erscheinen, und doch geht jede Ahnung des Göttlichen vom Ich aus, zeigt Gott nur im Spiegel des Ich. Stets ließ sich in der persönlichen Frömmigkeit unterscheiden ein demütiges Aufschauen der Schwäche, die Hilfe sucht, und ein stolzes Wissen, daß das Göttliche in dem Menschen selbst lebt. Zwei unfromme Haltungen bilden zu diesen beiden den Gegensatz: zu dem Vertrauen, auch das Widrige werde Gottes Wille, also gut, sein, der Fluch auf das Feindliche als auf ein Ungöttliches; zu der Überzeugung, daß der wahre Wert des Ich zu Gott hinführt, das trotzige Pochen auf den abgesonderten eigenen Wert. So fremd dem Menschen der Gegenwart manches Gebet alter Zeiten klingen mag, diese Grundformen der Frömmigkeit und Unfrömmigkeit sind die gleichen geblieben. Nur daß alle Gewißheit für uns begründet ist in der zugleich auf Vollkommenheit hinstrebenden und in ihrem Streben abhängigen Natur unser selbst, während einst gerade das dem Ich Äußerliche das Sicherste zu sein schien. Dadurch hat vor allem das Moment der Abkehr, das dauernd in der persönlichen Frömmigkeit als einer Sammlung auf sich selbst und Zurückziehung aus äußeren Verhältnissen liegt, seine Bedeutung verändert. Nicht von irgend etwas Wertvollem wollen wir uns abwenden, weil es fremd ist oder weil es nicht in unserer Macht steht. Der Gedanke der Vergänglichkeit soll uns nicht bewegen, die Lebensfülle und Schönheit des Vergänglichen zurückzuweisen. Vielmehr alles was in irgendeiner Weise wertvoll ist, soll von uns in seinem Werte erkannt, geliebt und soweit möglich gefördert werden. Aber den Erfolg unserer Mühen rechnen wir uns nicht zu, ein letzter tiefster Kern unseres Ich bleibt seiner selbst gewiß, frei von der Rastlosigkeit des Wollens und Versagens, nicht um die Tatkraft zu schwächen, sondern um eine ruhige Gewißheit über Furcht und Hoffnung leuchten zu lassen, die Gewißheit, daß dem recht Gesinnten alles zum Guten dienen muß. So kehren wir uns nicht vom Leben ab, noch weniger von der Arbeit oder gar von der Liebe — nur von Erfolg oder Mißerfolg, sofern sie unverdient und unverschuldet sind, halten wir eine tiefste Schicht unserer Seele rein.

Diese Grundeigenschaften der persönlichen Frömmigkeit lassen sich als Postulate allgemein aussprechen, aber in ihrer

besonderen Färbung wird sie, eben als persönliche, von der Eigenart des Einzelnen abhängig bleiben. Obwohl die Grundform der Person allgemein ist, verwirklicht sie sich in jedem anders, und da jeder in der Wertrichtung, die ihm angehört, das Göttliche erblickt, so wird er auch seiner Art gemäß sein Verhältnis zum Göttlichen erfassen. Diese Verschiedenheiten sind an sich der Gegenwart nicht eigentümlich; nur das ruhige Bekenntnis zu ihnen und die Bescheidung, sie niemandem anderen aufdrängen zu wollen, folgt aus den Einsichten, die der freie Geist bei seinem Suchen nach Erfüllung gewonnen hat. Im übrigen lassen diese Verschiedenheiten keine Theorie, nur einfühlendes Verständnis und höchstens Klassifikation zu. Es gibt Menschen, deren innerste Überzeugung wie eine dauernde Färbung sich ihrem ganzen Leben mitteilt, andere, die in ekstatischen Momenten die Gottheit ergreifen und sie im Alltag verlieren; man kann lyrische Naturen unterscheiden, deren Religion sich in Gefühlen ergießt, epische, deren Frömmigkeit ihren Lebensgang stetig bestimmt, dramatische, bei denen ein höheres Lebensprinzip in einer großen Katastrophe siegt oder unterliegt. Man mag solche Unterscheidungen schärfer durchbilden, häufen, mag durch ihre Kreuzung inhaltvollere Typen gewinnen — man wird dadurch seine Auffassung der tiefsten Menschlichkeit bereichern, den wesentlichen philosophischen Erkenntnissen aber kaum Neues hinzufügen.

Der hohe Augenblick der Gotteinigkeit oder das dauernde Bewußtsein des göttlichen Kernes der Person ist die Ruhe der persönlichen Frömmigkeit, der Gedanke an das Schicksal des Menschen ist ihre Unruhe. Gerade hier zeigt es sich, daß Nöte und Fragen im Grunde seit undenklicher Zeit gleich wiederkehren. Der winterliche Wald unter grauem Schneehimmel bedrückt mit seinem Schweigen, das nur seltene schrille Vogelrufe unterbrechen, den wohlausgerüsteten Wanderer auf sicher gebahnter Straße ebenso, wie er einst auf dem lastete, der sich mühsam den Weg in ihn hinein bahnen mußte. Nur die Art, seine Gefühle auszulegen und gedanklich weiterzuspinnen, ist verschieden. So steht der Tod immer gleich rätselhaft vor den Menschen — dieses Ende unserer Macht, dieses Aufhören sogar eines Strebens, das auf Überzeitliches sich richtete. Durch

Unsterblichkeitshoffnungen sucht sich der Sterbliche diesem Drucke zu entziehen. Ob diese Hoffnungen begründet werden können, das ist daher auch für uns eine Frage, deren Antwort über die Art unserer persönlichen Frömmigkeit entscheidet. Um Begründung des Unsterblichkeitsglaubens handelt es sich hier, nicht um seine Entstehung, die, so wichtig sie für die Religionsgeschichte ist, der Religionsphilosophie gleichgültig bleiben darf. Unter den Begründungen des Unsterblichkeitsglaubens kann man zwei Klassen unterscheiden: eine, die vom Sein, eine zweite, die vom Wert ausgeht. Die Beweise, die sich auf Seinsgründe stützen, lassen sich weiter in apriorische und empirische einteilen. Die apriorischen zu widerlegen, ist nach Kant beinahe überflüssig. Sie gehen alle von dem Satze aus, daß der Veränderung etwas Bleibendes zugrundeliegen müsse. Um als dieses „etwas" den individuellen Zusammenhang der Seele zu beweisen, zog man den Hilfssatz heran, die Seele sei einfach und das Einfache könne nicht zerstört werden. Die Scheinbarkeit dieses Satzes beruht, wie Kant gezeigt hat, auf einer Verwechslung des „reinen Ich", des Gegengliedes jeder Erkenntnis, mit der Seele. Für das Bewußtsein der meisten Zeitgenossen aber ist der Glauben an die Einfachheit der Seele durch die Ergebnisse der psychologischen und besonders der psychopathologischen Forschung gründlich zerstört worden. In einer sonderbaren Form lebt dieser Gedanke gelegentlich bei philosophierenden Naturforschern fort, wenn sie die Wünsche nach Unsterblichkeit auf die Erhaltungsgesetze der Materie und Energie vertrösten, als ob dem Menschen irgend etwas daran liegen könnte, daß seine Atome am Kreislauf gleichgültigen Naturgeschehens immer von neuem teilnehmen. Bei diesem Versagen der apriorischen Seinsbeweise und bei der herrschenden naturalistischen Abneigung gegen Wertbetrachtungen spielen die empirischen Seinsbeweise heute eine besondere Rolle — und zwar nicht die geschichtlichen, die von Offenbarungen oder von einem „consensus gentium" ausgehen, sondern angeblich unmittelbare Erfahrungen des Nachlebens der Geister. Daß diese spiritistischen „Erfahrungen" den Regeln einer strengen Empirie nicht entsprechen, geben außerhalb eines Kreises von Voreingenommenen alle zu — auch

die, die solche Erscheinungen für möglich halten. Uns ist das unwichtig, denn der richtige Inhalt dieser „Geistergeschichten" läßt sie als im höherem Sinne irreligiös erscheinen. Es kommen also nur die Beweise in Betracht, die vom Werte ausgehen. Auch sie lassen sich in zwei Gruppen einteilen, je nachdem sie sich auf die Wertverwirklichung oder auf die reine Wertteilhabe gründen. Die Durchsetzung der Werte in der Wirklichkeit kann in keiner endlichen Zeit vollendet werden. Die Person ist ein Stück Wirklichkeit, das ganz von Werten durchformt werden soll — dazu bedarf sie einer unendlichen Zeit. Das ist das abstrakte Schema viel inhaltreicherer Betrachtungen, aus denen Lessing, Kant, Goethe ihre Unsterblichkeitshoffnungen schöpften. Lessing stellt die fortschreitende Gotteserkenntnis in den Vordergrund, Kant zieht das Schicksal herein und fordert zugleich stetige Vervollkommnung und gerechte Vergeltung, Goethe endlich geht aus von dem Erlebnis der unermüdlichen Tätigkeit und fordert für diese Tätigkeit ein immer erneutes Feld. Als persönliche Überzeugungen werden solche Gründe gewiß in vielen ihre Kraft behalten; daß ihnen aber objektive Gewißheit zukomme, wird man nicht behaupten dürfen. Denn ob die Wertverwirklichung dauernd an die Kontinuität der Person geknüpft sein muß, ist fraglich; und weiter folgt aus der Geltung der Werte nur dann das Postulat ihrer Verwirklichung in der Zeit, wenn man die zeitliche Welt und ihre Entwicklung für das Letzte hält. Dabei ist noch ganz von der grundsätzlichen Frage abgesehen, wieweit Postulate überhaupt Wirklichkeiten beweisen können. Viel einfacher ist der Beweis aus der Wertteilhabe. Der reine Wert gilt ewig — was an ihm Anteil hat, hat an Ewigem Anteil, ist also, soweit dieser Anteil reicht, selbst ewig. In etwas engerer Form und in Anlehnung an die Ideenlehre findet sich dieser Gedanke schon in Platons Phaedon. Er ist der schlichteste und kräftigste unter allen Beweisen, mehr eine Intuition als ein Schluß. Aber die Ewigkeit des Wertes bedeutet zeitlose Geltung, nicht endlose Dauer, darum kann der Anteil am Wert auch nur Anteil an dieser Zeitlosigkeit, nicht unendliche Zeit gewährleisten. Anteil an der Zeitlosigkeit aber besitzen wir in jedem Augenblick, in dem wir zeitlos Geltendem hingegeben

sind. So führt der schlüssigste unter den Unsterblichkeitsbeweisen vom Schicksal der Seele fort und auf ihr Erleben zurück. Oder, anders gewendet: er läßt unter den möglichen Verhältnissen der Zeit zum Werte die Teilhabe, nicht die Entwicklung als das wesentliche erscheinen. Überhaupt zeigt sich, daß jede der vier Beweisklassen einer anderen Vorstellung vom ewigen Leben entspricht. Demnach ist diese Verschiedenheit sachlich wesentlich, nicht bloß erklügelt. Die apriorischen Seinsbeweise ergeben für sich genommen nur ein inhaltloses Sein, die empirischen Seinsbeweise einen zufälligen, wertlosen Inhalt, die Beweise aus der Wertverwirklichung eine fortschreitende Entwicklung, der Beweis aus der Wertteilhabe eine zeitlose Ewigkeit des Erlebens. Da nun nur die letzte Beweisart allgemeingültige Kraft hat, so ist das Bewußtsein immanenter Ewigkeit und echter Wertteilhabe der Kern aller persönlichen Frömmigkeit für den Menschen der Gegenwart. Er fühlt sich als ewig — und doch als Teil eines ewigen Ganzen, das als Ganzes nur seiner Ahnung zugänglich ist. Wie nun der Ablauf des Geschehens in der Zeit zum Ewigen sich verhält, bleibt das große Problem. Teilhabe und Entwicklung, die beiden Formen der Durchwertung des Zeitlichen, die auf allen Gebieten zugleich — d. h. aber in Konflikten und Kompromissen — sich durchsetzen mußten, stoßen mit ihren Forderungen auf dem Gebiet des letzten religiösen Erlebens noch einmal zusammen. Wiederum ist deutlich, daß keine entbehrt werden kann — gewiß nicht die Teilhabe, weil Ewigkeit nie zeitlicher Zukunft gleichgesetzt werden darf, aber auch nicht die Entwicklung, weil die religiöse Gesinnung aus den das Leben leitenden Werten gewonnen werden und ihrerseits das Leben gestalten soll, Leben aber als tätiges Leben sich Ziele steckt, d. h. Entwicklungen will. Die Frage ist, ob die Entwicklung nur als Symbol, als zeitliche Projektion der ruhenden Ewigkeit, oder ob die Teilhabe nur als Vorwegnahme künftiger Entwicklung gewertet oder endlich, ob irgendeine Vereinigung beider Stellungnahmen gesucht werden soll. Zu diesem allgemeinsten Problem ist hier ein anderes, die Persönlichkeit insbesondere angehendes hinzuzufügen: gehört nur der überindividuelle Kern der Persönlichkeit in die Sphäre des Ewigen oder auch die Individualität, mindestens soweit

sie im Sinne echter Persönlichkeit sich gestaltet? Wenn diese Fragen überhaupt noch beantwortet werden können, so jedenfalls nur in dem Ganzen eines philosophischen Systems. Dem Geiste der gegenwärtigen Kultur aber scheint es zu entsprechen, daß hier eine Ungewißheit das letzte bleibt.

Es ergibt sich so zum Letzten und Höchsten schließlich die gleiche Stellungnahme, aus der heraus überall die Lage des Menschen in der Gegenwart begriffen werden mußte. Das eigene Ich hat seine selbstverständliche Festigkeit verloren, es baut sich neu auf um ein überindividuelles Zentrum, das aber Gestalt und Erfüllung nur aus den lebendigen Formen der Lebensgemeinschaft gewinnen kann. Diese Formen ihrerseits wissen wir als geschichtlich gewordene und sind wir verpflichtet, auf ihre Berechtigung zu prüfen. Wir leben in ihnen — und bleiben doch auch ihnen gegenüber frei. Das ganze Dasein der Menschheit aber mit ihrer Kultur und ihren Werten gewinnt für uns kein eindeutiges Verhältnis zur Natur — wir fordern darum aus der tiefsten und sichersten Notwendigkeit unseres Geistes heraus die religiöse Vollendung. Auch sie indessen ist uns sichtbar nur von dem Kern unseres Ich her, während doch das Schicksal und die Bedeutung des Persönlichen in der Schwebe bleibt. Mit diesem Geiste unser Leben zu durchdringen, fordert die Gegenwart: eine Aufgabe, die nie ganz lösbar ist, die uns in steter Spannung erhält und den Ausgleich dieser Spannung nur als Richtung auf das Unendliche in sich trägt.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

J. G. Fichtes Werke

in sechs Bänden.

Herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. Mit drei Bildnissen Fichtes. 4300 S. 8°. Der broschierte Band M. 7.—, in Halbfranz geb. M. 9.50, in Ganzleder kompl. M. 70.—.

Aus den bisherigen Besprechungen:

Theologischer Literaturbericht. Die neue Fichteausgabe ist die Erfüllung eines wirklichen Bedürfnisses. Die energische Durcharbeitung der kantischen Philosophie hat gezeigt, daß es notwendig ist, über Kant hinauszugehen. Das philosophische Interesse hat sich bereits den großen idealistischen Denkern zugewandt. So brauchten wir eine neue Fichte-Ausgabe. Denn die Ausgabe, die sein Sohn J. H. Fichte veranstaltet hat, ist kaum zu haben. Zudem ist sie aber überhaupt unzureichend. Ihr Text ist vielfach inkorrekt. Sie neue Ausgabe, die keineswegs nur ein Abdruck der älteren ist, bedeutet einen erheblichen Fortschritt, da sie den Text sorgfältig nach den Originaldrucken verbessert. Hindernisse, die das Verständnis der Fichteschen Schriften grundlos erschwerten, sind so entfernt. Damit ist für das Studium Fichtes eine Vorarbeit von bleibendem Werte getan. Die neue Ausgabe bietet eine Auswahl der Werke Fichtes; es sind aber nur wenige Schriften und zwar solche von untergeordneter Bedeutung, die mehr biographischen als philosophischen Wert haben, übergangen. Die abgedruckten Schriften sind unverkürzt. Die Reihenfolge der Schriften ist im ganzen die chronologische. Die Paginierung der alten Ausgabe ist mit angegeben: Zitate nach dieser können auch in der neuen Ausgabe verglichen werden. Die Einleitung bringt eine Biographie Fichtes, der Schlußband einen Index, der die Brauchbarkeit der Ausgabe für das Studium sehr erhöht. Die Ausstattung ist solide und gut, der Druck klar.

Logos 1912, Heft 1. Als Muster einer unbefangenen und freien Würdigung, die bei aller Verehrung für den großen Menschen und Denker sich das Recht des eigenen Urteils nicht nehmen läßt, kann die „Einleitung" gelten, die Medicus seiner Fichteausgabe vorangestellt hat. Sie ist eine tiefdringende und eigenartige Arbeit von erheblichem wissenschaftlichem Wert, mit der Medicus sein eigenes Buch über Fichte vom Jahre 1905 noch übertroffen hat. Die Biographie wird auch dem, der die Literatur gut zu kennen glaubt, manches Neue sagen. Sie ist bei aller Knappheit das vollständigste und zuverlässigste Bild von Fichtes Leben, das wir besitzen, und sie findet in ihrer herben Schlichtheit die glücklichste Form, in der dieser nicht immer liebenswürdige, aber stets imposante Charakter darzustellen ist. Ihr Inhalt geht weit über den einer bloßen „Einleitung" hinaus. Sie gehört zu den wertvollsten Stücken der gesamten Fichteliteratur.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Einzel-Ausgaben der Schriften Fichtes

Anweisung zum seligen Leben. Mit Einleitung von F. Medicus. 2.50, geb. 3.50

Atheismusstreit, Die philosophischen Schriften zum. Mit Einleitung von F. Medicus . . . . . 2.—, geb. 2.60

Inhalt: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. S. 1—15. Forberg, Entwicklung des Begriffs der Religion. S. 17—32. — Fichte, Appellation an das Publikum über die ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert. S. 33—80. — Fichte, Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunkt genau anzugeben bestimmt ist. S. 81—119. — Fichte, Aus einem Privatschreiben (im Januar 1800). S. 121—142.

Begriff der Wissenschaftslehre . . . . . 1.—

Bericht, Sonnenklarer, über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie . . . . . 1.20, geb. 1.80

Bestimmung des Menschen . . . . . 1.80, geb. 2.40

Eigentümliche der Wissenschaftslehre 1.20

Einleitung, Erste und zweite, in die Wissenschaftslehre. . 1.50, geb. 2.—

Über den Gelehrten. Bestimmung des Gelehrten (aus Band I) (1794) — Wesen des Gelehrten (1805) — Bestimmung des Gelehrten (1811) . . . . . 3.—, geb. 4.—

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. (1794.) Mit Einleitung von F. Medicus . . . . . 3.—, geb. 4.—

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters . . . . . 3.—, geb. 4.—

Handelsstaat, Der geschlossene. Mit Einleitung von F. Medicus. 1.50, geb. 2.00

Logik, Transzendentale . . . . . 4.—, geb. 5.—

Naturrecht . . . . . 4.—, geb. 5.—

Nicolais Leben und sonderbare Meinungen . . . . . 1.—

Reden an die deutsche Nation . . . . . 2.—, geb. 2.80

Sittenlehre von 1798 . . . . . 3.50, geb. 4.50

Sittenlehre von 1812 . . . . . 1.60, geb. 2.20

Staatslehre . . . . . 3.—, geb. 4.—

Wissenschaftslehre von 1801 und 1804 . . . . . 4.—, geb. 5.—

Außerhalb der Gesamtausgabe erschienen:

Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. Zusammen mit Schleiermachers und Steffens' Universitätsschriften mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Prof. Dr. Eduard Spranger. 1910 . . . . . 4.—, geb. 4.50

Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit. Eingeleitet und herausgegeben von Lic. F. Büchsel. 1914 . . . . . 2.—

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

J. G. Fichtes Werke

in sechs Bänden.

Herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. Mit drei Bildnissen Fichtes. 4300 S. 8°. Der broschierte Band M. 7.—, in Halbfranz geb. M. 9.50, in Ganzleder kompl. M. 70.—.

Aus den bisherigen Besprechungen:

Theologischer Literaturbericht. Die neue Fichteausgabe ist die Erfüllung eines wirklichen Bedürfnisses. Die energische Durcharbeitung der kantischen Philosophie hat gezeigt, daß es notwendig ist, über Kant hinauszugehen. Das philosophische Interesse hat sich bereits den großen idealistischen Denkern zugewandt. So brauchten wir eine neue Fichte-Ausgabe. Denn die Ausgabe, die sein Sohn J. H. Fichte veranstaltet hat, ist kaum zu haben. Zudem ist sie aber überhaupt unzureichend. Ihr Text ist vielfach inkorrekt. Sie neue Ausgabe, die keineswegs nur ein Abdruck der älteren ist, bedeutet einen erheblichen Fortschritt, da sie den Text sorgfältig nach den Originaldrucken verbessert. Hindernisse, die das Verständnis der Fichteschen Schriften grundlos erschwerten, sind so entfernt. Damit ist für das Studium Fichtes eine Vorarbeit von bleibendem Werte getan. Die neue Ausgabe bietet eine Auswahl der Werke Fichtes; es sind aber nur wenige Schriften und zwar solche von untergeordneter Bedeutung, die mehr biographischen als philosophischen Wert haben, übergangen. Die abgedruckten Schriften sind unverkürzt. Die Reihenfolge der Schriften ist im ganzen die chronologische. Die Paginierung der alten Ausgabe ist mit angegeben: Zitate nach dieser können auch in der neuen Ausgabe verglichen werden. Die Einleitung bringt eine Biographie Fichtes, der Schlußband einen Index, der die Brauchbarkeit der Ausgabe für das Studium sehr erhöht. Die Ausstattung ist solide und gut, der Druck klar.

Logos 1912, Heft 1. Als Muster einer unbefangenen und freien Würdigung, die bei aller Verehrung für den großen Menschen und Denker sich das Recht des eigenen Urteils nicht nehmen läßt, kann die „Einleitung" gelten, die Medicus seiner Fichteausgabe vorangestellt hat. Sie ist eine tiefdringende und eigenartige Arbeit von erheblichem wissenschaftlichem Wert, mit der Medicus sein eigenes Buch über Fichte vom Jahre 1905 noch übertroffen hat. Die Biographie wird auch dem, der die Literatur gut zu kennen glaubt, manches Neue sagen. Sie ist bei aller Knappheit das vollständigste und zuverlässigste Bild von Fichtes Leben, das wir besitzen, und sie findet in ihrer herben Schlichtheit die glücklichste Form, in der dieser nicht immer liebenswürdige, aber stets imposante Charakter darzustellen ist. Ihr Inhalt geht weit über den einer bloßen „Einleitung" hinaus. Sie gehört zu den wertvollsten Stücken der gesamten Fichteliteratur.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Einzel-Ausgaben der Schriften Fichtes

Anweisung zum seligen Leben. Mit Einleitung von F. Medicus. 2.50, geb. 3.50

Atheismusstreit, Die philosophischen Schriften zum. Mit Einleitung von F. Medicus . . . . . 2.—, geb. 2.60

Inhalt: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. S. 1—15. Forberg, Entwicklung des Begriffs der Religion. S. 17—32. — Fichte, Appellation an das Publikum über die ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert. S. 33—80. — Fichte, Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunkt genau anzugeben bestimmt ist. S. 81—119. — Fichte, Aus einem Privatschreiben (im Januar 1800). S. 121—142.

Begriff der Wissenschaftslehre . . . . . 1.—

Bericht, Sonnenklarer, über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie . . . . . 1.20, geb. 1.80

Bestimmung des Menschen . . . . . 1.80, geb. 2.40

Eigentümliche der Wissenschaftslehre 1.20

Einleitung, Erste und zweite, in die Wissenschaftslehre. . 1.50, geb. 2.—

Über den Gelehrten. Bestimmung des Gelehrten (aus Band I) (1794) — Wesen des Gelehrten (1805) — Bestimmung des Gelehrten (1811) . . . . . 3.—, geb. 4.—

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. (1794.) Mit Einleitung von F. Medicus . . . . . 3.—, geb. 4.—

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters . . . . . 3.—, geb. 4.—

Handelsstaat, Der geschlossene. Mit Einleitung von F. Medicus. 1.50, geb. 2.00

Logik, Transzendentale . . . . . 4.—, geb. 5.—

Naturrecht . . . . . 4.—, geb. 5.—

Nicolais Leben und sonderbare Meinungen . . . . . 1.—

Reden an die deutsche Nation . . . . . 2.—, geb. 2.80

Sittenlehre von 1798 . . . . . 3.50, geb. 4.50

Sittenlehre von 1812 . . . . . 1.60, geb. 2.20

Staatslehre . . . . . 3.—, geb. 4.—

Wissenschaftslehre von 1801 und 1804 . . . . . 4.—, geb. 5.—

Außerhalb der Gesamtausgabe erschienen:

Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. Zusammen mit Schleiermachers und Steffens' Universitätsschriften mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Prof. Dr. Eduard Spranger. 1910 . . . . . 4.—, geb. 4.50

Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit. Eingeleitet und herausgegeben von Lic. F. Büchsel. 1914 . . . . . 2.—

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Demnächst erscheint:

Die Führer zur modernen Psychologie

Lotze, Fechner, Helmholtz, Wundt

von

Stanley Hall

President of Clark University, Worcester, Mass.

Deutsch von **Raymund Schmidt.**

Preis ca. M. 5.—, geb. ca. M. 6.—.

Wie war es möglich, vielmehr: warum war es notwendig, daß sich aus dem Chaos der großen spekulativen Systeme eine moderne experimentelle Psychologie entwickelte? und sind denn wirklich in der modernen Psychologie die großen Probleme vergessen, die einst Triebfedern zur Bildung jener Systeme gewesen sind? Diese Fragen sind das Leitmotiv des Buches, zugleich aber sucht es eine gemeinverständliche Darstellung des Lebens und Wirkens jener Männer zu sein, die für die Entwicklung des großen Gedankens einer „Psychologie als Wissenschaft" von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sind. Noch heute weiß man in weiteren Kreisen nichts von der Wichtigkeit dieser Arbeit für die moderne Weltanschauung, da unsere großen Psychologen sich hierüber nicht aussprachen. Deshalb füllt das vorliegende Buch des amerikanischen Forschers eine Lücke aus. Es ist aus der Distanz geschrieben und doch aus unmittelbarster persönlicher Kenntnis der Sache und Personen heraus. Sein Verfasser, der der Begründer der ersten vollständig nach deutschem Muster organisierten amerikanischen Universität ist, stand von seinen Studienjahren an in engster Fühlung mit der deutschen Wissenschaft, die in ihm einen der besten Männer ihres Fachs verehrt.

In der deutschen Ausgabe sind die zahlreichen Zitate sämtlich nach den deutschen Originalen zitiert. Anmerkungen des Herausgebers sorgen für Verständlichung einiger schwieriger Partien.

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21061 8127

Date Due

All library items are subject to recall at any time.

Brigham Young University